Universidad Nacional de Quilmes

CARL SCHMITT

ROMANTICISMO POLÍTICO

Carl Schmitt

Romanticismo político

Traducción: Luis A. Rossi y Silvia Schwarzböck
Revisión: Jorge E. Dotti

Universidad
Nacional
de Quilmes
Ediciones

Intersecciones
Colección dirigida por Carlos Altamirano

Diseño original de portada: *Sebastián Kladniew*
Realización: *Mariana Nemitz*

Título original: *Politische Romantik*

© Duncker & Humblot. 1991
© Universidad Nacional de Quilmes. 2000
1ª reimpresión, 2005
Roque Sáenz Peña 180, (B1876BXD) Bernal, Buenos Aires, Argentina

ISBN: 987-9173-44-9
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

"Definidme como queráis, pero no como romántico" 9
Jorge E. Dotti

Romanticismo Político

Introducción 63
La concepción alemana: romanticismo político como ideología de la reacción y de la Restauración. La concepción francesa: romanticismo como principio revolucionario, el rousseaunismo. Explicación de la revolución a partir del *esprit romantique* y del *esprit classique*. La confusión del concepto y el camino hacia su definición.

I. La situación externa 83

El significado político personal del escritor romántico en Alemania. La insignificancia política de Schlegel. La evolución política de Müller: en Göttingen, anglófilo, en Berlín, conservador anticentralista, feudal y estamental, en Tirol, funcionario del Estado central absolutista.

II. La estructura del espíritu romántico 109

1. La recherche de la Realité 109
El problema filosófico de la época: la oposición entre pensamiento y ser y la irracionalidad de lo real. Cuatro formas diferentes de reacción frente al racionalismo moderno. Dios, la más alta realidad de la antigua metafísica, y su sustitución por dos nuevas realidades: la humanidad (el pueblo) y la historia. La humanidad como demiurgo revolucionario, la historia como demiurgo conservador. El sujeto romántico y las nuevas realidades. La oposición entre posibilidad y realidad. La romantización del pueblo y de la historia. Ironía e intriga. Realidad y totalidad. La manipulación romántica del universo.

2. La estructura ocasionalista del romanticismo 141
La desilusión del subjetivismo. El significado de *occasio* como el opuesto de *causa*; lo ocasional como la relación entre el subjetivismo y lo fantástico. La esencia del antiguo ocasionalismo: la superación de las contradicciones a través de un tercero superior. La

superación romántica de las contradicciones a través de un otro superior: la verdadera realidad y los distintos pretendientes a esa realidad: el yo, el pueblo, la historia, Dios. La consecuencia: lo superior es aquello siempre otro y la confusión de los conceptos. La productividad romántica: el mundo como ocasión para una vivencia y la forma esencialmente estética de esta productividad. La mezcla de las esferas espirituales en los románticos intelectualistas.

III. Romanticismo político 175

Panorama del desarrollo de las teorías del Estado a partir de 1796. La diferencia de la concepción romántica del Estado respecto de la contrarrevolucionaria y de la legitimista. El Estado y el rey como objetos ocasionales del interés romántico. La incapacidad romántica para la valoración ética y jurídica. La romantización de las ideas filosófico-políticas. La productividad de Adam Müller; su argumentación como resonancia oratoria de impresiones significativas, sus oposiciones como contrastes oratorios. El carácter ocasional de todos los objetos romantizados. Breve alusión a la diferencia entre romanticismo político y política romántica: en ésta es el efecto, no la causa, ocasional. Excurso: el romántico como tipo político en la concepción de la burguesía liberal, ejemplificado por el emperador Juliano, según D. F. Strauss. Romanticismo político como acompañamiento emotivo a los acontecimientos políticos.

"Definidme como queráis, pero no como romántico"

(Carl Schmitt).

Jorge E. Dotti

No deja de llamar la atención que una obra de la envergadura de *Romanticismo político* sea publicada en español recién ahora, ocho décadas después de su primera edición, pues los textos capitales del *corpus* schmittiano han conocido muy tempranas versiones en nuestra lengua, e incluso, en algunos casos, anteriores a su publicación en alemán. Ligado a esta casi anomalía está el hecho de que no ha sido uno de los escritos tematizados por las primeras interpretaciones de Schmitt en el ámbito hispano-parlante, pese a que ya en los años veinte Eugenio D'Ors llamara la atención sobre este trabajo de 1919. En las traducciones y en los análisis críticos fueron privilegiadas otras obras, justificadamente famosas, que exponen las nociones clave de la teología política y del decisionismo, del *jus publicum europaeum* y de una filosofía de la historia centrada en el conflicto tierra-mar y en la perspectiva de los grandes espacios.

Sin embargo, tanto respecto de estas cuestiones, como de otras también vertebradoras del desarrollo intelectual de Schmitt (su vanguardismo católico, la dialéctica entre legitimidad y legalidad, el pensamiento del orden concreto, la cuestión del *kat'ejon*, la teoría del partisano –por nombrar ciertos aspectos sobresalientes de una panoplia variada pero simultáneamente orgánica–); o sea, frente a los motivos centrales del pensamiento schmittiano, *Romanticismo político* es un escrito fundamental, pues traza con rasgos indelebles las líneas directrices de la polémica que Schmitt mantendrá hasta el final de sus días con la neutralización liberal-economicista de la decisión política. Cier-

tamente, en escritos anteriores (como *Ley y sentencia*, de 1912, *Siluetas*, de 1913, *El valor del Estado y el significado del individuo*, de 1914, los *Estudios* sobre *Aurora boreal* de Theodor Däubler, de 1916) hay elementos significativos para el desarrollo ulterior de sus ideas, pero es a partir del libro dedicado a lo que hasta entonces había sido una de las notas más distintivas de la germanidad moderna, la cultura romántica, que puede relevarse la continuidad doctrinaria de su producción, en su *vis* polémica y en su estructura sistemática.

Retraso, entonces, en verter páginas de tan alta densidad conceptual al español, y no poco orgullo de que sea una institución académica argentina la encargada de sostener esta iniciativa, ya que se acrecienta así una historia de la recepción de Schmitt entre nosotros, que conoce momentos más destacables que lo que suele ser conocido.

Por nuestra parte, en este breve introito suponemos un lector potencial interesado en, y conocedor a grandes rasgos de, algunos aspectos de la filosofía jurídico-política de Schmitt, y al que puede resultarle proficuo acceder al texto que presentamos mediante un simple relevamiento introductorio de los temas que el último gran pensador político de Occidente desarrolla en una obra juvenil, del modo perspicuo y profundo que siempre lo ha caracterizado.

1. La tarea inicial, a la vez vertebradora de toda la argumentación ulterior, es determinar la especificidad del romanticismo político. Schmitt busca enunciar la noción constitutiva de un fenómeno histórico que, no obstante estar caracterizado por una pluralidad de rasgos y marcas, a menudo contradictorios entre sí, configura una disposición espiritual específica y tiene un motivo identificador de su naturaleza, más acá o por debajo de su plurifacetismo y su misma policromía.

La primera advertencia para evitar la confusión hermenéutica es no tomar como distintivo del romanticismo las temáticas que los propios románticos asumen como objetos de sus intereses literarios y estéticos en general (la Edad Media, la astrología, lo oriental, el pueblo cándido, las noches de luna llena, y similares), pues ello lleva a propo-

ner una pluralidad heterogénea y asistemática de definiciones; y, sobre todo, a desconocer el nervio de la manera romántica de *posicionarse ante las cosas*, en especial ante la política (posicionamiento que es –para Schmitt– la piedra de toque de una cultura). Particularmente importante para el joven jurista es impugnar sobre todo la identificación del romanticismo con el catolicismo, pues es en este último, en la especial conjunción entre lo trascendente y lo inmanente *representada* por la Iglesia romana, donde Schmitt encuentra notas paradigmáticas para la elaboración de un modelo alternativo al de la no-politicidad liberal, tal como ésta se anuncia o presenta *more aesthetico* en el romanticismo germano.

Los románticos aspiran a poner en acto una revolución religiosa, a instaurar una nueva religiosidad a través de un ejercicio de producción intelectual, fundamentalmente literario, como traducción *outre Rhin* o idealización estetizante de los acontecimientos franceses (con recepción inicialmente favorable, pero rápidamente negativa de los mismos), aunque sin llegar a despertar nunca un interés o una preocupación seria en los estratos más altos de la sociedad, cuyas ricas familias –nobles y burguesas– alientan los cenáculos donde los intelectuales románticos son, sí, animadores principales, pero nada más que en el ámbito de las tertulias. *Posición clientelar*, entonces, que, a su manera, es sintomática de la marginalidad de los románticos respecto de la política; y que está condicionada por el principio metafísico mismo que los define en su especificidad cultural. Lo cual nos lleva a la cuestión central, a la "estructura del espíritu romántico", que Schmitt tematiza en el plano filosófico.

La lectura de la filosofía moderna que propone Schmitt, a grandes trazos, es una confirmación *ex ante* de su afirmación futura, en el sentido de que la clave para la comprensión de una visión política epocal está en la metafísica que esa época sabe formular. Es en las disquisiones sobre el ser, la divinidad, lo perdurable y lo efímero, la relación entre sujeto y objeto y demás problemas del ajetreo conceptual filosófico, donde –enseña Schmitt– se formula con mayor nitidez la manera como una cultura entiende el poder, la soberanía, la identidad misma de

las relaciones interhumanas, el horizonte de sentido ético y jurídico-político de una forma de convivencia colectiva. Enseñanza que tiene antecedentes ilustres. Ya Hegel, de quien Schmitt toma ideas básicas para su crítica del romanticismo, había mostrado que la problemática política tiene su punto de condensación intelectual en el nexo entre lo infinito y lo finito, entre Dios y el mundo.

El hontanar del romanticismo es la revolución cultural que derrumba a la ontología clásica, mediante la *duda*, primero, y la *crítica*, después. El eje de la legitimación moderna de todo conocimiento y de toda acción pasa por un *sujeto* que, paulatinamente, se va revistiendo de una potencia demiúrgica similar a la que otrora se atribuía a la divinidad bíblica. En la actividad egocéntrica reside la justificación del saber y del actuar, a la luz de la nueva racionalidad; y en este desplazamiento o "giro copernicano" se abre una serie de dualismos (pensamiento-realidad, sujeto-objeto, espíritu-naturaleza, y otros), a cuya lógica quedan sometidos los textos románticos. Sólo que, al pertenecer al momento filosófico en que el *yo* cartesiano se transforma en fuerza sintético-trascendental, la intelectualidad romántica cree que el dinamismo de esta nueva subjetividad (de la que se siente vocera privilegiada) es capaz de mantener las *antítesis (testimonios de vitalidad)* y *al mismo tiempo* contraponerles una instancia superadora o *tertium* conciliador, desde una posición de "indiferencia" (término clave) frente a las oposiciones mismas. Lo cual no es sino la transcripción filosófica de esa actitud de distanciamiento frente a la realidad y a las responsabilidades de lo político, que estos intelectuales despliegan en su escritura y confirman en sus biografías.

Schmitt no cae en las generalizaciones que criticó siempre y sabe diferenciar en este panorama de la metafísica moderna distintas posiciones, en especial aquellas dos que enuncian –si bien en la forma de una configuración prematura– los polos de la conflictividad que caracterizará al entero ciclo de la modernidad; esto es, la polaridad (tematizada por nuestro autor a lo largo de su vasta producción) entre lo político, la decisión excepcional ante lo excepcional, por un lado, y, por otro, las diversas figuras de la neutralización, los sucesivos estadios y

ámbitos en que se va cumplimentando la secularización (de la religión a la metafísica, a la moral, a la economía), en un proceso que simultáneamente diviniza la *ratio* inmanentista, desemboca en la tecnocracia liberal, se autojustifica mediante la axiología y alimenta la desilusión nihilista.

La oposición entre decisión existencial y despolitización dialoguista-economicista aparece en el estadio prerromántico como distinción entre las filosofías mecanicistas y las emanantistas. En las primeras queda justificada –aunque en constante tensión con los motivos neutralizantes– la acción soberana, mientras que el panteísmo emanantista, al anular la idea misma de una creación *a partir de la nada*, priva de significación a la soberanía en sentido estricto y a las decisiones radicales ante la irrupción del *mal en el mundo*. Es decir que, si bien el racionalismo mecanicista –verbigracia, de un Descartes o un Hobbes– queda prisionero del culto de la abstracción, del concepto como muda nota común, mero *nomen* o expediente útil para la economía del pensamiento, sin embargo, y con mayor o menor contradictoriedad con sus propios principios (Schmitt lo destacará en sus escritos hobbesianos), el mérito del mecanicismo clásico reside en el lugar privilegiado que le concede al ejercicio de la soberanía. En última instancia, toda máquina necesita del maquinista que la ponga en marcha, maneje sus palancas y repare sus falencias.

Por el contrario, los planteos totalizantes, las teorizaciones acerca de una sustancia infinita en la pluralidad de sus manifestaciones, ignoran el conflicto radical y terminan deslegitimando la intervención personal de una voluntad libre que se opone al *mal*, ya que carece de sentido la idea de instancias de alteridad o imprevisibilidad radicales que pudieran generar una conflictividad existencial. Las filosofías antidualistas suponen asegurada de antemano la realización espontánea de la conciliación final y la consiguiente disolución de toda conflictividad existencial, pues toda oposición queda reducida a mera figura interna a, por haber sido producida o puesta ("emanada") por, la totalidad misma. En tales planteos emanantistas, la armonía superior se autoproduce a lo largo de un eterno e inconmovible proceso de emana-

ción. Y donde carece de dignidad filosófica el *mal*, premisa de toda teología política auténtica, allí queda neutralizado *das Politische*.

Dentro de la misma perspectiva crítica, Schmitt completa el cuadro de las tendencias filosóficas antimecanicistas con observaciones agudas tanto acerca del misticismo (sobre todo en lo que hace a la predisposición para alentar el mesianismo revolucionario, que entra en conflicto con la soberanía absoluta y, a la vez, con el conciliacionismo panteísta); como en torno a posiciones de corte histórico-tradicionalista (el nombre aquí es Vico); y también sobre la tendencia estetizante anglosajona (y parcialmente rousseauniana), que tiene una incidencia vital en el romanticismo germano. En su ponderada aleación de racionalismo y sentimentalismo, estas filosofías estetizantes reducen las antítesis conflictivas a meras desarmonías provisorias, encuentran en la "naturaleza" una totalidad maleable con vistas a satisfacer las exigencias teórico-prácticas más variadas, potencian un yo a la vez ajeno a la política y atónito ante lo sublime, privilegian los cenáculos intelectuales y rechazan de lleno la dureza ferina del *homo naturalis* hobbesiano.

Sólo que el romanticismo político germano combinará, con mayor o menor acierto, sentimentalismo anglosajón y rousseauniano con elementos kantianos y fichteanos, que le aportan fuerza *trascendental* al momento de la *creatividad*. Schmitt destaca, precisamente, los ideologemas representativos de esta actividad subjetiva *libre* y del campo en que se despliega. Atendiendo a esta mixtura doctrinaria, y a partir de una inteligente lectura de los grandes reaccionarios franceses (de Bonald y de Maistre), Schmitt focaliza la productividad intelectual romántica en los dos conceptos novedosos, "humanidad" e "historia", que patentizan la pertenencia estructural del espíritu romántico al proceso de secularización distintivo de la modernidad. Es sobre el sustrato teórico que le proporcionan estas nociones universalistas que la conciencia burguesa articula su visión del mundo, tanto en lo que tiene de revolucionaria, cuanto en sus apologías del *statu quo*. Nociones que nuestro autor califica de nuevos "demiurgos", pues ve en ellas (anticipando la *Teología política*) una prueba más de la "identidad metódica" entre conceptos teológicos, metafísicos y políticos.

Schmitt observa que la efectividad de uno y otro concepto es de signo contrario, en armoniosa tensión; es decir, que tales figuras balancean sus efectos ideológicos y así se equilibran. La *humanité-et-fraternité* opera menos como una divinidad creadora de orden que como una fuerza revolucionaria, pues precisamente la negación de todo límite y la búsqueda de la totalidad (el rechazo de los particularismos históricos) ponen en crisis esa idea de orden riguroso y de condicionamiento causalista en el universo y *en la sociedad*, que la filosofía mecanicista, a su manera, justificaba. La "historia", el "segundo demiurgo", corrige los desbordes de la conciencia revolucionaria; ella es el "Dios conservador" que recompone la idea de comunidad y pueblo concretos. Pero es tan amplio el margen de maniobra ideológica que deja el planteo histórico, que alimentará también tendencias revolucionarias junto a las conservadoras.

Frente a las tensiones, entonces, que provocan estas dos lógicas en su coexistencia dentro de un mismo texto, los románticos no encontrarán mejor resolución que la de afirmar el privilegio del observador, esto es, la superioridad de la contemplación estética. No obstante los hosannas y exteriorizaciones místico-religiosas, tan abundantes en los textos románticos, éstos adolecen de la dramaticidad propia de una visión cristiana de la historia. Schmitt insiste en la incompatibilidad entre la responsabilidad de un auténtico creyente ante las decisiones existenciales que no puede evitar, y la indiferencia y el dialoguismo eterno al que se siente llamado *le moi romantique*.

Pero en lo que hace a la estructura filosófica íntima de su planteo, no queda suficientemente clara en los románticos la relación entre el yo-productivo (kant-fichteano) y la dupla *humanidad/historia* (¿quién concilia? ¿el yo, los universales-demiúrgicos?). Uno de los aportes schmittianos es, precisamente, demostrar que tal ambigüedad es intrínsecamente constitutiva del romanticismo político, pues resolverla equivaldría a que el sujeto adoptara un gesto resolutivo, que definiera, decidera y actuara, abandonando el campo de las posibilidades infinitas, esto es, de la libertad y la creatividad, tal como ellos entienden estas nociones. Para los románticos, el gesto consistente en definir, fun-

damentar y coherentemente decidirse por una acción concreta equivale a ultimar la vitalidad y falsear la verdad, paralizando con una determinación concreta de la voluntad el movimiento libre, indeterminable e impreciso, propio de la imaginación. A semejante gesto *aniquilante, típico de la razón clásica*, escapa sólo la comunidad de espíritus superiores, contemplativos y simultáneamente fatigosos elaboradores de lo fragmentario y aforístico, apologetas de la "plenitud de posibilidades", del hombre ilimitado, del pueblo puro en su puericia, del corazón incontaminado, del pasado como fuente inagotable de imágenes, de lo exótico y distante; esto es, de todo lo que resulta amenazado por las exigencias que impone la realidad, sobre todo la del Estado-máquina con sus estructuras jurídicas y socio-políticas definidas.

En el escapismo pseudocristiano frente a los compromisos existenciales, los románticos se hacen fuertes mediante la *ironía* y la *intriga*, que son los expedientes para transformar toda situación en un espacio lúdico, donde ninguna posibilidad queda descartada e impera un abanico de virtualidades no excluyentes (el "y viceversa" –destaca Schmitt– es la cifra de la retórica romántica). Nada es firme, todo revela su provisoriedad cuando cae bajo el *persiflage* del intelectual distanciado y libre *en la intimidad de su espíritu* frente a los apremios de la realidad, en el secreto de su yo, que es siempre *otro* respecto de cualquier manera que se lo quiera identificar exteriormente, en la pureza de un *moi* que es siempre *auténtico* respecto de cualquier modo en que se lo (re)presente o se lo quiera apresar, *falseándolo*. La ironía es un elaborado ir y venir desde el racionalismo al irracionalismo, que proporciona al romántico la "reserva", indiferencia o distancia para disponer de lo real como si fuera un simple instrumento o vehículo de expresión de lo que es él mismo en su interioridad, espíritu superior.

De este modo, al garantizar la inadecuación permanente de cualquier realidad respecto de la totalidad e infinitud que el romántico anhela y cree poder alcanzar con sólo no quedar atrapado por alguna realización o presentificación inevitablemente imperfecta de tal *totum* anhelado, lo que realmente este intelectual hace no es sino autoprotegerse. Autoprotección que conlleva, coherentemente, que la ironía ja-

más sea aplicada a sí mismo, que jamás sea reflexiva, pues ironizar sobre uno mismo y someterse a la propia crítica es una manera de objetivizarse, y, así, de perder el estatus distanciado y sublime característico de la subjetividad romántica. En todo caso, los románticos sólo se ocupan de sí mismos, ya que cada uno compone anárquicamente su mundo para sí, reduciendo lo real a figuras de un juego que el sujeto juega consigo mismo. Pero nunca tematizan expresamente su propio *yo* en clave irónica. Sería como pegarse con la pala en el pie.

Hasta este punto, entonces, la enseñanza schmittiana es –creemos– que los dioses del ateísmo, los universales abstractos que violentan lo concreto (ignorándolo o sometiéndolo a un desarrollo histórico que reduce las particularidades reales a mera contingencia), son la contraparte de un *yo* que se pretende absoluto en su *indiferencia irónica* frente a los conflictos y los compromisos teórico-prácticos. Es el estado espiritual de un sujeto que ante sí tiene sólo temas de diálogo, motivos de una conversación amable, susceptible de prolongarse indefinidamente, porque la temporalidad estético-dialógica y contemplativa es la que le impone el *yo* mismo desde su absolutez y privacidad intangibles. Un sujeto al que la temporalidad de lo político y la urgencia de la decisión le son ajenas.

Se trata ahora de profundizar el sentido del meollo filosófico del romanticismo político. La *occasio*.

2. El hilo conductor de la crítica schmittiana es la contraposición entre la fuerza de la realidad y de la responsabilidad que ella impone a quien se posiciona intelectualmente ante *lo que es*, por un lado, y la desontologización de lo real operada por el subjetivismo romántico, mediante una tergiversación ideológica del compromiso de un intelectual con su época, por otro.

Los dos demiurgos, la "humanidad" y la "historia", hacen del ser humano una suerte de instrumento de un proceso superior, que se desarrolla por encima de su cabeza. Pero, a diferencia de cuanto acontece en la versión hegeliano-marxista del mismo (con las denominacio-

nes específicas que reciben tales universales: espíritu del pueblo, clase, etc.), el romanticismo somete la objetividad de los procesos supraper-sonales a las vicisitudes de un *yo* como sujeto *libremente* creativo, de manera tal que cualquier elemento social e histórico deja de ser estado o momento de un desarrollo dialéctico de la historia humana y se transforma en una mera *ocasión* para el despliegue de tal creatividad subjetiva *libre*, filosóficamente resultante de amalgamar actividad sintética y poiesis estética.

El efecto buscado por los románticos (contrario al propósito del saber dialéctico hegeliano-marxista, que es enunciar las leyes de movimiento de su objeto: la historia, el capitalismo, las conciencias y las ideologías, etc.) es la neutralización de todo causalismo y determinismo extrasubjetivo. A su manera, el ocasionalismo romántico hereda la predisposición anticausalista presente en Malebranche y Geulincx (para quienes el único actor/causante verdadero es Dios), pero la resemantiza en clave postkantiana y estetizante. De este modo, así como para los ocasionalistas la actividad personal de Dios se disuelve en el *ordre général* inmutable, así, análogamente, para los románticos los momentos de crisis extrema, que exigen tomas de posición personales, perentorias y radicales, se disuelven en el proceso "histórico" u "orgánico" en general, que neutraliza su radicalidad.

Por cierto, no cabe controlar detalladamente la lectura schmittiana de los ocasionalistas franceses, en quienes la noción de "causa ocasional" –como propia del conocer y obrar de los hombres– podrá, *sí*, ser confusa en muchos aspectos, pero no en el de servir a reafirmar la *soberanía absoluta* de Dios. Lo importante, aquí, es acentuar que, para Schmitt, el planteo romántico secularíza la omnipotencia divina en la forma de omnipotencia del *yo*; la cual, a través de este desplazamiento, deviene sin embargo una capacidad sólo estética (de reacción sentimental subjetiva exclusivamente), y no de creación-transformación de la realidad. Esto es, ante lo que es mera "ocasión", la respuesta subjetiva es exclusivamente poética y emotiva. El sujeto, que en virtud de una peculiar inversión idealista se (auto-)eleva a punto expansivo de creatividad absoluta, no ha producido como realidad mundana nada

más que lo que le sirve como ocasión para una vivencia y/o como suscitador de ironías, pero sin que ninguna de las dos actitudes represente algo distinto que la aceptación de esa misma realidad en su empiricidad más inmediata.

Insistamos en este punto, pues se trata del eje conceptual del análisis schmittiano. Que todo sea simple *occasio* para la expansión infinita del yo significa reducir la realidad a un juego, pues sólo un objeto que no obedece sino a reglas lúdicas puede ser el correlato del entusiasmo romántico, de la sublime vivencia excepcional que corta los lazos prosaicos y estables –tanto teóricos como prácticos– con el mundo.

Schmitt, entonces, considera el romanticismo como ocasionalismo subjetivizado, reducción de la realidad a *ocasión* para el despliegue poético-lúdico de un yo endiosado. Consecuentemente, la interpretación schmittiana se centra en la actitud romántica consistente en asumir como real solamente lo que la propia subjetividad tematiza como tal, esto es, lo que ésta juzga como *apropiado* para ejercer sobre él su capacidad creativa. Subjetividad que, sin embargo, a causa de su incapacidad para entrar en contacto con una realidad distinta y dramática (no estética sino sustancial y política), queda reducida a mero estado de ánimo, temple sentimental y afectivo; con lo cual se ve privada de la fuerza sintética que le atribuía el idealismo alemán. El intelectual romántico rechaza toda previsibilidad racionalista y todo cálculo utilitario, pero su remisión a una imaginación creadora en la pluralidad de sus manifestaciones estéticas, su recurso a la fantasía poetizante en desmedro del *Verstand* calculador, no exceden el perímetro de la contemplación desinteresada. La identidad que busca alcanzar no quiere y/o no puede ser política.

Asimismo, tal como los ocasionalistas buscaban superar el dualismo alma-cuerpo en una unidad suprema, Dios, así los románticos invocan una instancia más elevada, "tercera" respecto de todas las oposiciones mundanas, las cuales no son más que *ocasiones* para la revelación del poder de esa síntesis superior (tal como pueden representarla, verbigracia, la comunidad, el Estado, la iglesia, etc.). Pero, dado que su época configura un estadio más avanzado de la secularización, el de la

burguesía triunfante con su ideal de la armonía natural, lo que les importa no es legitimar postcartesianamente la omnipotencia divina, sino enunciar conciliaciones adecuadas y concordias espontáneas. De este modo, Schmitt destaca el parentesco ideológico del romanticismo político con el liberalismo, esto es, con el *equilibrio* como desiderátum de las teorías liberales (la "balanza" de Shaftesbury y Burke).

Es así que cuando no está mentada una armonía mediante contrapesos y equilibrios recíprocos, el esquema al que acuden los románticos es el emanantista, el de la unidad de la que emanan las oposiciones, las cuales, en virtud de su dependencia respecto de su fuente suprema, no pueden poner en crisis la conciliación última. Pero en ambos casos, la idea rectora es la misma: los conflictos, las dualidades antitéticas no son sino ocasiones para la mediación del "tercero".

Resumamos este momento del análisis schimittiano: *la secularización de Dios como yo romántico se corresponde con el endiosamiento del individuo liberal, del productor-consumidor en el libre mercado.* En el romanticismo, este individualismo se presenta, eso sí, estetizado, en la forma de creencia en que lo único importante es la creatividad de un sujeto condicionado sólo por sus vivencias subjetivas, por los sentimientos y afectos personales e íntimos, pues la realidad no es sino la "ocasión" para expresar esa riqueza subjetiva.

Es en este punto donde se produce la conexión de esta interpretación schmittiana de la *politische Romantik* con la teoría jurídico-política decisionista, pues lo que entra en juego es la prioridad del acto libre de la voluntad, que funda un orden, respecto del normal desenvolvimiento de dicho orden, hecho posible por el acto fundacional soberano.

En páginas que anuncian la fuerte polémica antinormativista de escritos sucesivos, Schmitt propone que, sean o no conscientes de ello los románticos, esta creencia estetizante se sostiene en la existencia real y concreta, no imaginaria, de condiciones extrasubjetivas que garantizan tal juego de la fantasía. Los estados de ánimo pueden ser asumidos como realidad absoluta sólo cuando la –digamos– *realidad real*, las condiciones sociopolíticas externas al *yo* mismo, no aparecen amenazadas por ninguna crisis que ponga en cuestión y vuelva extemporá-

nea y absurda la actitud romántica de distanciamiento y productividad fantasiosa. Sin el sentimiento de seguridad propio de la civilización burguesa, el romanticismo carece de sentido.

Desde una perspectiva histórica y sociológica, entiende Schmitt, el romanticismo es visualizable como un "producto" de la mentalidad liberal. Existencialmente, en cambio (esto es: desde una perspectiva filosófica más profunda que la del sociologismo historicista), el ocasionalismo romántico se muestra deudor de un acto de pacificación e instauración de orden que obedece a una lógica bien distinta. Mientras que la subjetividad romántica se autojustifica mediante su renuncia a toda decisión auténtica, el marco cultural que confiere sentido a este posicionamiento infinitamente contemplativo y dialoguista, esto es: el sostén existencial de la "conversación" romántica como estetización de la "discusión" liberal clásica, reside, en cambio, en el ejercicio de la soberanía, tal como lo legitima la lógica decisionista. El fundamento de la producción –real, no imaginaria– del orden *jurídico*, sólo dentro del cual el romántico puede intentar efectivizar su poética, es la *decisión política*.

El juego romántico entre temple sentimental y contemplación desinteresada presupone, entonces, ese sentimiento de seguridad burgués que es deudor, por su parte, de la producción soberana de estatalidad.

El paso siguiente de la crítica schmittiana es observar que, no sin ingratitud, el romántico somete a ironía ese mismo orden burgués, fuera del cual no encuentra la base existencial para sus desplantes irónicos. Pero por eso mismo, sus denuncias no sobrepasan el nivel de las actitudes estetizantes, sin alcanzar la radicalidad de lo político. Dicho de otro modo: como la creatividad romántica no es sino la transcripción de vivencias íntimas y tan sólo el eco o la resonancia de acontecimientos que se desarrollan por otros andariveles, inmunes a toda ironización; es decir, dado que el formalismo de su retórica es capaz de encontrar adecuados a sus anhelos cualquier objeto y cualquier realidad, aun las más opuestas, espiritualizando a todas por igual e ignorando las oposiciones drásticas y los antagonismos inconciliables, entonces el romántico no sabe tener otra posición o identidad que la que

alcanza mediante su fantasía poética, con la consiguiente autoexclusión de lo político. Coherentemente, su productividad no puede amenazar nunca seriamente tal orden burgués, sino simplemente dar una transcripción fantasiosa de lo que en él acontece. La preocupación del romántico no es radicalmente revolucionaria, es de otro tipo: lúdica e ironizante.

Finalmente, Schmitt acentúa su crítica, con un leve cambio de perspectiva. En la dialéctica entre armonía superior y actividad poiética del yo (entre objeto-total y subjetividad contemplativa), a los románticos les preocupa no quedar entrampados en la "objetividad" propia de todo aquello que el sentido común considera como lo real. Su angustia es que el sujeto no se vea coartado por las responsabilidades generadas por sus propios gestos y pueda mantener esa distancia incolmable que le asegura *autenticidad* y, simultáneamente, impunidad frente a eventuales acusaciones en el sentido de que los resultados logrados no sean lo verdadero y puro. El romántico mismo es el primero en sostener que la verdad no reside en ninguna realidad concreta, por ende ni siquiera en la que él produce, sino en lo totalmente otro, en una alteridad inalcanzable. Lo verdadero y auténtico nunca es lo real y objetivo. Por ende, nunca es responsable ante cualquier instancia de la realidad, ni siquiera ante las que él mismo genera estéticamente. Paradójicamente, el romántico se mantiene libre para seguir buscando la *totalidad* que anhela sólo cuando reafirma el dualismo entre su *yo* y *lo otro*.

Sólo que el precio a pagar por la exacerbación del dualismo en el momento mismo en que se pretende superarlo es la *desilusión*, el desengaño por el destino de fracaso del que ni la propia actividad libre logra huir. Desilusión acompañada por un sentimiento de impotencia, el de quedar enmarañado en la red de fuerzas superiores, que aplican sobre el sujeto la misma ironía que éste aplicaba a la realidad inferior. De este modo, el pragmático sentido común del *Biedermeier* –concluye Schmitt– se presenta como el desemboque del romanticismo y el filisteo resulta el módico héroe de una lírica que termina degradándose a sí misma.

En el plano ético, esto significa que el gesto subjetivo que los filósofos ocasionalistas enunciaban como "consentimiento" (*i.e.* como el estrecho margen de libertad humana ante la voluntad general de Dios) resulta ahora estetizado como *sentimiento* (*afectos* y *emociones*) y, así, despojado de su carga práctica. El tribunal último de la actitud del sujeto, cuando actúa/produce o cuando cede al desengaño, es el sujeto mismo, o mejor: sus reacciones estético-sentimentales. Pierde así importancia el momento más activista (heredero de la síntesis kantiano-fichteana) y prevalece el de la aprobación pasiva de una unidad superior, la cual se opera con total prescindencia del sujeto. La actividad sintético-trascendental se ha enervado –cabe insistir– en la forma de un yo contemplativo, que simplemente "acompaña" a la conciliación operada por el "tercero", sin que la subjetividad participe activamente en ella.

Al yo no le queda más que *jugar* con las oposiciones: ironizar, intrigar, desplazar su mirada desde un objeto a otro, proponer antítesis en tales o cuales temáticas y luego invertir su propio juicio y encontrarlas en otras, atribuir una función a tal o cual opuesto, y después cambiar las funciones de uno y otro; brevemente: deambular discursivamente por las temáticas más variadas y mezclar todo desatendiendo a las especificidades. Pero, tal como corresponde a su apoliticismo, no hay en esta subjetividad lúdica ningún atisbo de la búsqueda de certidumbre que caracteriza a un hegeliano o a un marxista, pues el romántico no asume la responsabilidad de intentar conocer el movimiento –real, no imaginativo– de las cosas, para poder actuar sobre ellas.

Tomar partido con decisión destruye el romanticismo. No puede haber ni una ética ni un derecho ni una política románticos, pues las creaciones del romanticismo no conocen distinciones lógicas nítidas, juicios morales claros, decisiones políticas terminantes. De este modo, la libre productividad del yo romántico cae en una paradójica dependencia absoluta: la renuncia a transformar el mundo, la pasividad estetizante de un sujeto que no quiere ser actor, lo condena al mero "acompañamiento" estético, a simplemente dar una "terminación almidonada" a una praxis concreta y efectiva, que se decide en otro ámbito. El sentimiento

romántico va siempre a la zaga de los planteos políticos, cualesquiera fueren: será revolucionario si hay una revolución en acto, reaccionario cuando impere la Restauración, volverá a acompañar –como simple eco u ornamento exterior– al revolucionarismo en 1830, y así sucesivamente. Pero por cierto, no es una mutabilidad arbitraria ni oportunista, sino que responde a la esencia misma del romanticismo: el "*Passivismus*". En última instancia, no hay política romántica porque su sujeto es incapaz de *decidir entre lo justo y lo injusto*, es decir, esquiva enfrentarse con la necesidad de diferenciar entre la justicia y la injusticia, diferencia que conforma el "principio de toda energía política" (definición schmittiana que anticipa el posterior criterio de lo político: la distinción entre el amigo y el enemigo).

Prosigamos con Schmitt: en verdad, el desprecio al Estado y su *inhumano mecanicismo*, alentado por los románticos con sus invocaciones de lo orgánico y vital, no es más que la incapacidad de los mismos para comprender el significado de la norma jurídica, la cual en su principio primero es una respuesta decisoria frente a un dilema que no admite dilaciones ni términos medios. Los representantes de la *politische Romantik*, en cambio, evitan la decisión postulando un "tercero superior"; para que funcione como escape frente a la situación crítica. Lo cual, concretamente, lleva a consentir siempre con el mandato vigente, esto es, a dar desde afuera de lo político (en la forma de la no asunción de ningún compromiso existencial efectivo) el propio consenso –tácito o expreso– a la acción gubernativa, sublimada o teorizada ilusoriamente como "síntesis", fantaseada –sin ninguna justificación científica o práctica seria– como unidad superior a toda antítesis y conflicto.

Mas la realidad presiona, y donde comienza lo político acaba el romanticismo. De este modo, en 1919 Schmitt anuncia el *de te fabula narratur* al liberalismo partidocrático, al normativismo y a la neutralización economicista, contra los que polemizará toda su vida.

3. En el logradísimo "Prólogo" a la segunda edición (1925), Schmitt focaliza los puntos centrales de su análisis y de su polémica, sobre la

base que le confiere haber publicado algunos textos capitales para la evolución de sus ideas (*La dictadura*, 1921; *Teología política*, 1922; *La situación del parlamentarismo actual, vista desde la perspectiva histórico-espiritual*, 1923; *Catolicismo romano y forma política*, 1923).

El recurso a motivos a menudo contradictorios entre sí, para ilustrar las connotaciones de un fenómeno que parece inasible y, por ende, las ambigüedades que las explicaciones habituales del romanticismo no pueden evitar, responde –destaca Schmitt– a las peculiaridades mismas de su objeto de estudio: la *Romantik*. La resolución de estas dificultades pasa por la focalización del análisis en el sujeto romántico; digamos: en el tipo de subjetividad que *opera* románticamente. En tal sentido, es oportuno dirigir la atención a la premisa del "hombre bueno por naturaleza", que está en la base de las producciones románticas (no es casual el reconocimiento schmittiano de este motivo, pues es central en su teología política). Pero simultáneamente es necesario tener presente el marco histórico-cultural, sin atender al cual cualquier interpretación cae en abstracciones y genericidades. El texto que estamos presentando ejemplifica la capacidad hermenéutica de Schmitt para articular la dilucidación del principio metafísico estructural de un pensamiento en su intrínseca pertenencia a un contexto histórico preciso.

La enseñanza es que se comprende un "movimiento espiritual" sólo cuando se lo asume como realidad histórica concreta, atendiendo, ante todo, al campo de polémicas y conflictos en que se inserta su significación epocal (en este caso, el enfrentamiento de los románticos con los modelos *clásico* e *iluminista*).

Asimismo, si uno de los peligros a evitar es el del racionalismo abstracto, esto es, manejarse con abstracciones ahistóricas, con categorías y conceptos universales que sirven para caracterizar cualquier momento histórico pues sobrevuelan por encima de las especificidades, el otro es el empirismo, la acumulación de rasgos secundarios, motivos anecdóticos, marcas estéticas de variado tipo, para inferir de ellos la nota común que daría cuenta del sentido preciso del fenómeno estudiado.

Frente a estos planteos estériles, Schmitt reivindica como aproximación científica rigurosa la que atiende a la metafísica propia del movi-

miento espiritual estudiado. Es en el núcleo filosófico básico, en la visión metafísica del mundo que sostiene la pluralidad de nociones, imágenes y símbolos en general de un momento histórico, donde reside la especificidad del fenómeno cultural en cuestión. No destacar este núcleo filosófico *duro* (el "centro de un movimiento espiritual") equivale a hacer romanticismo analítico, ya sea como enunciación de abstracciones, ya sea como compilación positivista de regularidades y constantes. Por el contrario, es a partir de la comprensión del principio metafísico vertebrador del conjunto de motivos presentes en el objeto estudiado, que éste adquiere un sentido, tal como puede proponerlo su intérprete.

Es por eso que Schmitt denuncia las ambigüedades interpretativas, el recurso a categorías que sirven como un "bastón de dos puntas", que se puede empuñar de ambos lados, es decir, que justifican cualquier cosa. Más aún, si bien Schmitt destaca que no se trata de hacer una lectura "política" ingenua (acceder desde este ángulo al romanticismo conduce a confusiones, ya que, como vimos, los románticos cubren el arco entero de posicionamientos modernos al respecto: revolución, reacción, *juste milieu*, corporativismo, estatismo, liberalismo, etc.), sin embargo, la incapacidad epistemológica de quien se enfrenta con el romanticismo como tema de análisis está revelando una suerte de debilidad ética, una incapacidad para asumir lo político como eje de una lectura y de un posicionamiento personal que es a la vez teórico y práctico. No hacer propia la necesidad de definir lo más unívoca y nítidamente posible es síntoma de una actitud no política ante la decisión, pues ésta se alimenta de la definición, al igual que la definición (la tarea intelectual sin más) no puede dejar de orientarse por una actitud existencial decidida. Resulta así fácilmente perceptible la imbricación entre temática de lectura y compromiso personal del lector, rasgo característico de todos los textos schmittianos.

Importancia, entonces, de un núcleo metafísico que Schmitt enuncia como "ocasionalismo subjetivizado", resultante del proceso de secularización abierto por la modernidad, en su variante estetizante (el *moi* ha sustituido a Dios, pero su gesto romántico es sentirse liberado de la responsabilidad propia de una voluntad efectivamente actuante).

Contextualización nítida del romanticismo político (una *contradictio in adjecto*) en la visión del mundo propia de la burguesía. La actitud del romántico, en última instancia, es la grata al público burgués crecido a la vera del régimen liberal durante los siglos XVIII y XIX.

Sólo que esta insistencia en el carácter burgués del romanticismo (en términos distintos de –aunque complementarios con– los del desenmascaramiento de la carencia existencial que tanto un régimen liberal y su normatividad constitucional, como asimismo la tranquilidad *bourgeoise* y el juego dialógico de las contemplaciones y opiniones tienen respecto del momento decisionista fundacional del orden jurídico), esta denuncia de la marca burguesa del romanticismo, entonces, lleva a Schmitt a ampliar su planteo con una polémica cuya importancia se explica con sólo pensar en la alteración del mapa sociopolítico y cultural europeo entre 1917/18 (primera versión del libro) y 1924, fecha del prólogo. *Se trata del enfrentamiento intelectual con el marxismo.*

A los equívocos del abstraccionismo y del empirismo se suma, ahora, la también estéril reducción que el marxismo (al menos, el que Schmitt critica y que ejemplifica con afirmaciones de Engels) hace de todo elemento cultural, etiquetándolo como disfraz, ocultamiento, tergiversación, reflejo distorsionado, etc., del elemento sustancial y basilar de la vida colectiva, las relaciones económicas en general, y las capitalistas en particular.

De hecho, importa menos la objeción en sí misma que el elemento central de esta impugnación schmittiana, a saber: las categorías inadecuadas con que el marxismo –heredero y continuador de la metafísica inmanentista de la burguesía moderna– pretende conocer la historia no hacen sino testimoniar la nota distintiva de la época presente, la *ausencia de forma*, la *incapacidad de "representación"*. Románticos (es decir, liberales dedicados al consumo estético) y marxistas coinciden en ignorar la *Form* y la *Repräsentation*.

Ciertamente, la noción de "forma", vertebradora del pensamiento de Schmitt, conoce matices y algunos desplazamientos semánticos, en los cuales no podemos adentrarnos ahora. Pero cabe observar, eso sí, que mantiene constantemente su rol argumentativo jerarquizado,

que es siempre el de desarrollar una función polémica, al respaldar la crítica tanto al culto de las abstracciones en general y al normativismo en particular, como a las conciliaciones espontáneas del economicismo liberal y/o dialéctico. Esto es, sostiene teóricamente una doble objeción, a saber: la impugnación al vacuo *deber ser*, que planea indisturbado sobre lo real, alimentando moralismos que no asumen la responsabilidad de lo político; y, simultáneamente, la crítica al sometimiento de las relaciones humanas al módulo del intercambio mercantil. Pero también la importancia de la "forma" radica en el aspecto, digamos, constructivo del planteo schmittiano, en lo que hace a la identidad metafísica de la *autoridad política* y –cabe insistir– a la prioridad existencial de la decisión soberana, que funda el orden normativo, respecto del funcionamiento del sistema jurídico en condiciones de normalidad.

Desde perspectivas unilaterales, la Form podría ser asimilada a cualquier principio ideal o dogma que sostiene una determinada visión del mundo. Sólo que la especificidad del concepto schmittiano radica en la per-*formatividad* que le es intrínseca. Distintivo de la "forma" en Schmitt son la peculiaridad de su inevitable realización y el efecto de reordenación de una situación devenida caótica; o, mejor, de apertura de una época histórica a partir de un nuevo orden, que tal presentificación de la forma lleva consigo. La operatividad *formativa* se constituye como articulación entre lo trascendente y lo inmanente, como producción del *cruce* entre lo alto y lo bajo. La realización de la forma es *crucial*, en el sentido de que ella deviene *cruz*, punto de convergencia mediadora de lo vertical y lo horizontal. Sólo que esto acontece en conformidad a una lógica antitética a cualquiera de los diversos modos como la conciencia secularizada moderna plantea la relación entre lo universal y lo particular, lo infinito y lo finito (nexo metafísico básico en toda visión política del mundo).

"Forma" y "representación" son una suerte de transcripción teológico-política de la *encarnación*, y el elemento *personal* que esas ideas llevan consigo marca la antítesis que la presentificación de la forma ordenadora mantiene frente a cualquier otro tipo de mediación abstracta,

ya sea la teorizada por la subjetividad del *ego* moderno (desde las certezas del yo kant-fichteano a las incertidumbres de un buscador de valores siempre relativizables), ya sea la mediación dialéctica, de corte totalizante. La imbricación crucial entre lo trascendente y lo inmanente no es el resultado ni de una actividad sintética de un *ego* potenciado a demiurgo, ni de un acto de valoración en conformidad a tablas axiológicas, ni de un proceso suprapersonal a cargo de actores abstractos (pueblos, clases, etc.). A *su manera, la forma política es cristológica.*

En su conceptualización de esta figura, Schmitt recepta varias tradiciones, entre las cuales es central la del apotegma hobbesiano, de que el poder es una prerrogativa de los seres humanos y no de conceptos o instituciones abstractas. Ese elemento de personalidad concreta, que da testimonio de la analogía estructural entre el planteo schmittiano y la lógica de la *encarnación*, significa que la forma se hace presente en la persona del soberano, de aquél que pronuncia la decisión excepcional ante la crisis también excepcional. No hay orden político sin forma política, y no hay convivencia *in-formada* políticamente sin la acción fundacional de quien, ante la inanidad de la normatividad normal, responde creativamente a la irrupción del *mal* en el mundo (llámeselo crisis extrema, revolución, anarquía, barbarie dictatorial, injusticia social, etc.: las concretizaciones de esta premisa metafísica de lo político dependen de los posicionamientos antagónicos). Cuando se derrumban la previsibilidad del cálculo racionalista-utilitario (del cual el sistema jurídico en su normalidad procedimental es expresión paradigmática) y las armonías espontáneas, entonces una *persona* –el actor político– condensa en sí la función de representar el punto de la cruz o de la convergencia de la trascendencia (constituyéndose así la autoridad que es a la vez poder jurídico-político) y la inmanencia (el mundo, desquiciado por la crisis y *a la espera* del nuevo ordenamiento). *La soberanía es cristológica, pues es forma encarnada.*

Esto no significa desconocer la dimensión institucional que la personificación o personalización (como acto del devenir-real de lo que no es concepto abstracto ni sujeto dialéctico ni valor, sino *eidos performativo*) incluye en sus connotaciones, pues obviamente la idea de ac-

tor político soberano implica un sistema de instituciones, en y por medio de las que se estructura la función de la forma, tal como Schmitt mismo lo teorizará luego, cuando desarrolle sus premisas decisionistas en consonancia –a nuestro entender– con el institucionalismo como "pensamiento del orden concreto". Ni equivale tampoco a ignorar o prescindir del elemento *consensual*, el del consentimiento democrático por parte de la ciudadanía, propio de toda filosofía política de la modernidad (y que es, así, una marca epocal evidente en el decisionismo schmittiano en escritos muy anteriores a los intentos fallidos de constitucionalizar al nazismo). Más aún, los momentos donde la encarnación de la forma en una persona-actor político es gesto revolucionario por excelencia son aquellos hechos históricos modernos de intensa participación popular, como *pouvoirs constituants*, *soviets*, asambleas de base, y similares fenómenos típicos de las crisis.

Se trata, más bien, de un cuestionamiento radical de la creencia en que el orden estatal dependa exclusivamente de una adecuada ingeniería constitucional, como si las instituciones por sí solas tuvieran la capacidad de producir más o menos mecánicamente un buen gobierno; cuestionamiento que lleva directamente a criticar la metafísica subyacente al contractualismo liberal, la de la "mano invisible". Según ésta, la única expresión de acuerdo racional y del logro de la situación más beneficiosa para todos es la resultante de un cálculo económico bajo procedimientos (normas, instituciones) que obedecen a la única y excluyente racionalidad, la que postula que el individuo consiente en vivir bajo un régimen de derecho positivo sólo si obtiene una utilidad privada que compensa y excede lo que pierde al pactar, a la vez que mediante esta búsqueda individual del beneficio privado se contribuye racionalmente a que se produzca, de modo automático (*i.e.* bajo normas e instituciones que no hacen sino garantizar esta automaticidad), el mejor de los mundos posibles.

Schmitt busca elaborar un planteo que entre en una polémica nítida con los paradigmas de no-politicidad elaborados por el liberalismo y el marxismo, reconvirtiendo semánticamente la idea de autoridad en conformidad a las condiciones contemporáneas, que son, sí, las de fi-

nalización del ciclo estatal, pero frente a los cuales Schmitt cree, por entonces, poder revitalizar la soberanía del Estado con el modelo de la *forma teológico-política*.

El efecto resultante de la presentificación de la forma es la anulación de la crisis, el reordenamiento de la realidad y la configuración de un nuevo sistema normativo. La forma ordena porque su universalidad se particulariza en la decisión soberana. Se abre, así, una nueva época, tal como corresponde a su intrínseca fuerza cristológica. Se produce la *representación*, concepto clave ligado al de forma. La politización del mundo *representa* a lo alto en lo bajo y confiere un sentido trascendente a lo inmanente (en antítesis, insistamos, a los sentidos que puedan proporcionarles las dinámicas horizontales del intercambio utilitario y/o de la axiología, o la vana mediación del deber ser).

El mundo contemporáneo y sus sistemas son incapaces de representar, pues la época es *amorfa*. Más aún, es incapaz de producir *estilo* y *tipos* característicos, tal como acontece con la incapacidad romántica. Lo único que logra el hiperesteticismo de los románticos es subjetivizar y así privatizar las distintas esferas de la vida colectiva, al anular la politicidad mediante la contemplación irónica y la perspectiva ocasionalista. Una anulación similar de lo ético y de lo político encuentra Schmitt en las ideologías hegemónicas de su época. La nota común es el primado de la repetición o multiplicación (una suerte de taylorismo estético) de lo que no es sino un gesto subjetivo, artísticamente estéril y políticamente irresponsable. Y con relación específica a la política, ni en los regímenes liberales ni en el poder soviético hay auténtica representación, sino diputación o cerrada dictadura.

La secularización no genera representación, ocluye la *visibilidad* propia de los actores e instituciones históricas que presentifican la forma y operan como "centros firmes" de la "vida espiritual". En lo religioso, a la secularización se le opone la *visibilidad* de la Iglesia romana y su autoridad papal, al menos para el Schmitt publicista católico de aquellos años (aclaremos: nunca dejará de serlo, pero en el primer lustro de los veinte participa con entusiasmo en el clima de renovación católica, antipositivista y espiritualista, entonces en boga). En el plano

jurídico-político, nuestro autor no teoriza un equivalente de la Iglesia católica pues sabe que el Estado moderno, aun cuando funcione soberanamente, no puede alcanzar una visibilidad semejante. Pero de todos modos, en los textos de este período, su convicción es que la forma no anula el dualismo constitutivo de toda politicidad (trascendencia-inmanencia), no elimina las particularidades, no disuelve los conflictos y antagonismos, no genera panteísmos fácilmente reciclables en clave prototalitaria (podríamos agregar: evita la *totalización* al mantener separados Estado y sociedad civil). La *Form* configura esa visibilidad como resplandecer de lo alto en lo bajo que ilumina e impregna –con su sentido, su estilo y su tipología– el conjunto de componentes culturales de una época, a partir de su *encarnación* en actores políticos concretos, que son el *ahí* de la forma misma.

Schmitt busca, pero sabe que no encontrará nunca, una representación y una visibilidad análogas a la eclesiástica católica en un régimen político para la era de masas, ya que es consciente de que el ciclo de la estatalidad ha terminado. El *Führertum* lo ilusionará algunos años, pero para 1936-37 ya ha captado plenamente la irracionalidad del régimen nazi a la luz de lo político mismo. En realidad, la conciencia trágica del estatalista Schmitt radica en la incapacidad de que un modelo político *represente*, esto es, de que haya *representación* en la sociedad industrial masificada, cuando ni siquera pudo ser *representante* de un modo pleno el Estado moderno clásico en su formulación más pura, la hobbesiana.

4. La publicación de un libro de Schmitt en español no es un evento arqueológico ni un rito academicista. Es un aporte a discusiones contemporáneas que alcanzan siempre una proyección práctica indisoluble de la dimensión teórica en que, ante todo, son analizadas y receptadas sus ideas. O, si se quiere, la tarea intelectual de leer al discutido *Jurist* (maestro terminal de una tradición política vigente por aproximadamente cinco siglos en Occidente), en virtud de la fuerza y profundidad mismas de su estilo y más allá de los requisitos teóricos que

su recepción y concretización imponen, incita a una toma de posición personal ante lo político. *Romanticismo político* responde a este sino de la escritura schmittiana. El lector hispano-parlante sabrá hacerlo desde sus convicciones personales. De todos modos, cualesquiera fueren las conclusiones a las que arribe, juzgamos oportuno concluir nuestro introito señalando algunos motivos que hablan de una significativa contemporaneidad del texto de Schmitt.

Podría, así, destacarse la luz que sus consideraciones pueden arrojar sobre temáticas como la estetización de la política en Hannah Arendt, una pensadora paradójicamente antiliberal (y tan cercana a Schmitt en algunos de sus planteos, como contraria en otros);[1] o el esbozo de algunas de las líneas de investigación y comprensión de la historia de las ideas modernas, tal como las desarrollará luego –con reconocido influjo schmittiano– Reinhart Koselleck; o el aporte de criterios para la evaluación crítica de la cultura posmoderna, particularmente predispuesta al subjetivismo irónico; e incluso la contribución que las ideas schmittianas ofrecen –creemos– a la comprensión de los románticos latinoamericanos del siglo XIX (que en la Argentina son mentados como "la generación del 37"), en tanto que intelectuales dedicados activamente a la política en términos que no cabría calificar –salvo en algunos casos– de ocasionalistas. Por el contrario, asumen la identidad de los que Schmitt llama "políticos románticos", militantes comprometidos con una idea bien clara de lo justo y de lo injusto, y en cuyos escritos y aficiones estéticas los *objetos románticos* (los caudillos, las lenguas autóctonas, la religiosidad popular, la exuberancia de la naturaleza americana, etc.) operan como contexto cultural y como motivación para su actividad no sólo literaria sino fundamentalmente política (con actitudes tanto positivas como negativas respecto de esos motivos típicos del romanticismo).

No menos significativo sería –lo es para nosotros– el recurso a las categorías de la interpretación schmittiana del romanticismo para leer

[1] "*Romanticismo político*, de Carl Schmitt, sigue siendo el mejor trabajo sobre este tema", dirá Arendt treinta años después de la segunda edición.

críticamente el populismo tan habitual en nuestras latitudes. Sobre todo porque la cultura popular, asumida como presunta fuente de toda autenticidad y verdad, no es sino una construcción simbólica que lleva a cabo el intelectual populista a partir de sus convicciones personales, proyectándolas como rasgos idiosincráticos del pueblo, cuya vitalidad así ficcionalizada no puede no confirmar siempre lo que aquél presenta como notas distintivas de lo popular. Rasgos culturales que son la mera *ocasión* para la reiteración de su credo, en un juego de circularidad autocomplaciente. El intelectual populista puede así aceptar tales o cuales connotaciones de lo popular, o rechazar otras alegando que aquéllas son auténticas y éstas falsas (artificiales o impuestas externamente y violentando la conciencia *auténtica* de las masas populares), porque este pueblo ha devenido sustancia proteica a merced de una creatividad estetizante, no política. Sólo que este discurso no va más allá de una actitud contemplativa, mientras que la práctica política sigue otros carriles, lo cual es reconocido orgullosamente por el intelectual populista cuando (ignorando que la sustancia popular es una construcción de su subjetividad) proclama que no hace sino seguir al pueblo. A nuestro entender, entonces, hay elementos significativos en *Romanticismo político* para desarrollar una crítica del populismo típico de tanta producción intelectual latinoamericana.

Pero también, aunque de un modo menos desarrollado que en otros escritos, esta obra de Schmitt favorece una comprensión no ingenua del moralismo contemporáneo, comunicacionista e hiperdialoguista; es decir, promueve una lectura no estandarizada de las doctrinas que, bajo el rubro de apologías del universalismo racionalista, reformulan abstracciones y genericidades neutralizadoras de lo político. Neutralización cuyo corolario es que la conflictividad humana queda librada al empirismo más grosero, a la lógica del antagonismo despolitizado, y por eso mismo brutal. Tal como Schmitt enseña aquí y en textos posteriores, el moralismo, al negar al adversario la condición de *enemigo político* (ya que lo político equivaldría a mera irracionalidad), lo reduce a ser in-humano, con lo cual justifica cualquier procedimiento en su contra, esto es, legitima el ejercicio ilimitado del

terror, pues *todo vale* contra quien está fuera del perímetro de la *racionalidad moral*.

Finalmente, una lectura actual de *Romanticismo político* debe tener presente que la fórmula schmittiana –el romanticismo como ocasionalismo subjetivizado– fue utilizada por Karl Löwith para polemizar duramente con el decisionismo, en un artículo de 1935 que, al estar firmado con el seudónimo "Hugo Fiala", Schmitt creyó que había sido escrito por Georg Lukács, si bien el filósofo húngaro, siete años antes, había publicado una reseña elogiosa –con algunas observaciones críticas– del libro schmittiano.[2]

No sólo la doctrina, sino ciertas vicisitudes personales de Schmitt son para Löwith simplemente *ocasionalismo decisionista*, esto es, respuestas variadas –e incluso teóricamente inconciliables– a circunstancias políticas externas, a eventos ajenos a la teoría y a la práctica del teórico del decisionismo, que sirven sin embargo para que Schmitt las presente como conformes a decisiones existenciales de carácter radical. En realidad, el formalismo de este planteo –según la lectura löwitheana– no hace sino condenarlo a mantener una relación espúrea (o al menos contraria a la que su teórico afirma) con una realidad que lejos de obedecer a la lógica de la decisión soberana, transforma a ésta en una suerte de corolario dependiente de la realidad que Schmitt

[2] a) Cf. Karl Löwith, "Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt", en *idem*, *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1969, 2, Durchgesehene Auflage, pp. 93-126, y también en *idem*, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert*, Metzlersche v., Stuttgart, 1984, pp. 32-71. Se trata de la reimpresión, con el agregado de consideraciones sobre Heidegger y F. Gogarten, del artículo publicado, bajo el seudónimo de Hugo Fiala, en la *Revue internationale de la théorie du droit / Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts*, 9, 1935, H. 2, pp. 101-123. Las mismas ideas, resumidas, en *idem*, "Max Weber und seine Nachfolger", *Mass und Wert*, 3, 1939/1940, pp. 166-176, publicado en versión reducida como "Max Weber und Carl Schmitt" en la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 27. VI. 1964 (en el vol. V de sus *Sämtliche Schriften*, dedicado a sus trabajos sobre Weber y Nietzsche, pp. 408-418). Pero cabe remitir a las consideraciones sobre Schmitt en su autobiografía: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Metzlersche V. und C. E. Poeschel V., Stuttgart, 1986 [hay traducción es-

presenta equivocadamente, ideológicamente, como si estuviera condicionada por la decisión misma.

Al igual que los románticos, el jurista –según Löwith– anula toda relación racional con la norma jurídica. Asimismo, el carácter absolutamente formal y vacuo de la decisión, pone a ésta siempre a la espera de contenidos políticos concretos, momentáneos y ocasionales, para presentarlos como su contenido, como si ellos hubiesen acontecido en virtud de la decisión misma, y así justificar un asidero en la realidad que, en verdad, no tiene. La teoría decisionista –prosigue la crítica löwitheana– no es más que *nihilismo*: carece tanto de un fundamento metafísico que la legitime, como de un ámbito propio y específico que proporcione el criterio de la totalización estatista, sin tampoco poder remitir a una religión o a una doctrina moral, para recabar de ellas los principios justificatorios de la conducta política.

Lo que Schmitt defiende, entonces, es –siempre según Löwith– sólo una vacía "decisión por la decisoriedad", pues no le concede importancia a aquello por lo cual alguien se decide; o, en todo caso, encuentra como motivo disparador de la decisión tan sólo la disposición a morir y a matar, la guerra. En resumen (no podemos entrar en el detalle del ensayo-diatriba löwitheano), el decisionismo sería una trans-

---

pañola]. Podríamos agregar un dato interesante para los lectores argentinos. La esposa de Löwith, Ada, cuenta que el motivo para el regreso de su marido a Alemania fue la invitación y consecuente participación en el congreso internacional de filosofía realizado en Mendoza, Argentina, en 1949, donde el pensador volvió a contactarse con viejos colegas y amigos que lo incitaron a retomar la docencia germana. Las ponencias de Löwith versaron sobre el existencialismo moderno, en su comparación con la filosofía clásica (Aristóteles) y con el cristianismo (Agustín), y sobre la filosofía de la historia, sin la mínima referencia al decisionismo schmittiano; cf. sus "Background and Problem of Existentialism" y "The Theological Implications of the Philosophy of History", en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, U. N. de Cuyo, Mendoza, 1949, t. I, pp. 390-399, y t. III, pp. 1700-1709 respectivamente.

b) cf. Georg Lukács, "Rezensionen: Carl Schmitt, Politische Romantik", en *idem*, Werke, Bd. 2: *Frühschriften II: Geschichte und Klassenbewusstsein*, Luchterhand, 1968, pp. 695-696, originariamente en *Archiv f. d. Geschichte des Sozialismus u. d. Arbeiterbewegung*, XIII, 1928, pp. 307-308.

cripción ideológica de la actitud versátil, proteica, de la persona Schmitt, una suerte de trepador o arribista, fautor del belicismo, nihilista y relativista en su falta de una metafísica auténticamente sustancialista, proclive a los golpes de timón doctrinarios cuando las circunstancias externas así lo aconsejan.

No compartimos en absoluto esta interpretación. No creemos tampoco que la actitud de Schmitt –ni en lo que hace a su teoría, ni respecto de su biografía personal– sea la de un "ocasionalista", calificativo que reemplaza eufemísticamente el –más vulgar– de "oportunista". Por cierto es comprensible la motivación política y cultural en general que justifica la actitud polémica del intelectual exiliado. Pero la justa indignación de Löwith no garantiza el acierto de su hermenéutica. Por el contrario, en este caso (como en el de tanto comentarista posterior) se desdibuja la dramaticidad no sólo de la historia en general, ese carácter dramático de lo histórico que el decisionismo reivindica en contra de la neutralización y el optimismo liberal, sino también de los eventos particulares que Schmitt vive en primera persona con la responsabilidad de un intelectual comprometido. Habrá cometido errores, que encontramos comprensibles, con aristas altamente criticables, pero no ha sido un mero oportunista, ni el decisionismo puede ser despachado como oportunismo.

Concluyamos con algunas observaciones sucintas al respecto. No es cualquier situación histórica la que despierta –si así cabe decirlo– la respuesta soberana. La decisión fundacional no va a la zaga, como un acompañamiento tardío, del acontecimiento político que quien la toma (o pretende tomar) se le ocurra presentar como el contenido concreto de la misma, como el resultado del gesto de su voluntad. El formalismo decisionista no está a la caza de "ocasiones". Por el contrario, presupone la noción de *forma*, por cierto ambigua pero irreductible al tipo de abstracción mentada cuando se denuncia el "formalismo" de tal o cual noción o teoría. Diríamos: el formalismo schmittiano no cae bajo las generales de la ley, que en este caso es la ley de la denuncia a una abstracción o vacuidad plenificable por los contenidos más diversos, aun los más antitéticos, y por ende inútil en

sus pretensiones de ser un universal rector de conocimientos y/o prácticas. No creemos que le quepa a Schmitt este modelo de objeción, que tiene antecedentes archisignificativos en la crítica de Hegel a Kant y de Marx a Hegel, por recordar dos *topoi* filosóficos que Löwith conoce muy bien. La complejidad de la *Form* schmittiana la vuelve inconfundible con cualquier tipo de noción genérica y vaga, válida para denotar las realidades más diversas y por ende inútil gnoseológicamente, a la par que *oportunista* en la práctica.

Pero esta especificidad del formalismo schmittiano significa también (más allá de la objeción löwitheana) que el nervio teórico del decisionismo no es una ontología ingenua. Ciertamente, en *Romanticismo político* el discurso de Schmitt parece contraponer al formalismo del yo moderno (resultante de la secularización del Dios bíblico) una realidad concreta, una estructura ontológica firme y bien determinada independientemente de toda intervención yoica, un mundo objetivo que la subjetividad romántica no puede ni quiere aprehender y modificar, pues comprometerse gnoseológica y éticamente equivaldría a someterse a una alteridad extraña, a perder creatividad. Al reivindicar Schmitt lo real y concreto frente a las palabras insustanciales y los escapismos estetizantes, da la impresión de adoptar una ontología clásica para justificar su polémica antirromántica.

Sin embargo, el análisis de Schmitt no tiene un carácter ontologizante; el meollo de su crítica no pasa por la invocación algo difusa de la dura realidad frente a los mundos fantaseados, sino por el desmenuzamiento de un *tipo* de subjetividad operante de modo, precisamente, ocasionalista. La clave de la crítica schmittiana reside en su análisis del yo romántico. No cabe, entonces, atribuir a este texto un alcance ontologicista, pues el eje de su antirromanticismo (en una línea que lleva directamente al antinormativismo) pasa por la dilucidación de la diferencia entre el sujeto político y el *ego* contemplativo-dialoguista, en las condiciones peculiares de la modernidad en la primera mitad del siglo XIX.

Ni vacuo formalismo, entonces, ni recurso ingenuo a la ontología. Cuando Schmitt teoriza el decisionismo (en términos anunciados en

Romanticismo político), el sujeto de lo político, ese soberano ante la crisis, no es un mero ocasionalista que manipula *a piacere* hechos y situaciones para desplegar su subjetividad arbitraria en virtud de su misma vacuidad (ni, consecuentemente, la teoría decisionista es tampoco una variante del ocasionalismo), ya que es exclusivamente ante una situación bien específica, el *estado de excepción*, que desarrolla su función soberana. Lo que en el libro de 1919 aparece como realidad concreta, que la subjetividad romántica estetiza como *occasio*, en las posteriores formulaciones del decisionismo es un tipo de acontecimiento, el *estado de excepción*, cuyo dramatismo anula la posibilidad misma de ser neutralizado irónicamente. El *Ausnahmezustand* posee una gravedad que no da espacio a posicionamientos etiquetables como "ocasionalistas", sino a decisiones que son respuestas también excepcionales, actos de libertad que fundan el orden jurídico-político.

Finalmente, en esta decisión soberana se representa en plena visibilidad una noción de lo justo y lo injusto que define nítidamente el amigo y el enemigo *políticos*. Por cierto, el *estado de excepción* schmittiano tiene como premisa una metafísica del mal y de la libertad de fuerte impronta católica, pero se abre a su vez a otras constelaciones conceptuales y simbólicas, en la medida en que las mismas eviten la mercantilización axiologista y el culto hipermoralista de una universalidad etérea, y reconozcan la imbricación entre lo trascendente y lo inmanente en la decisión, como acción libre por excelencia.

*Prólogo**

A los alemanes les falta la facilidad que hace de una palabra una designación simple y cómoda, respecto de la cual se pongan de acuerdo sin grandes dificultades. Es verdad que para nosotros una expresión se vuelve rápidamente banal, pero no sencillamente convencional en un sentido práctico y razonable. Lo que permanece como denominación objetiva más allá del momento y exige por eso un análisis más exhaustivo, trae consigo ambigüedades y disputas lingüísticas; y quien busca en medio del caos una explicación objetiva, pronto nota que está envuelto en una conversación eterna y en una cháchara inútil.

El tema romanticismo sugiere tales reflexiones no sólo a nosotros los alemanes; en la discusión francesa, inglesa e italiana la confusión no es menor. No obstante, también aquí se siente la facilidad terminológica del idioma francés y se podría intentar imitarla. ¿No sería más simple decir aproximadamente así: romanticismo es todo lo que puede derivarse psicológica o intelectualmente de la creencia en la *bonté naturelle*, es decir, del principio de que el hombre es bueno por naturaleza? Esta definición –establecida por los franceses y en apariencia particularmente evidente para ellos– de la que Seillière se ocupó y que ha expuesto en muchos libros sobre mística y romanticismo, da efectivamente un criterio adecuado para numerosos fenómenos románticos y puede aplicarse también a breves estados de ánimo y sucesos cotidianos. Pensemos en

* Luis Rossi ha realizado el cotejo de esta traducción con la excelente, aunque algo libre, versión italiana de Carlo Galli (*Romanticismo Politico*, Milán, Giuffrè Editore, 1981) así como con la versión al inglés de Guy Oakes (*Political Romanticism*, Cambridge, The MIT Press, 1986).

un hombre que camina por las calles de una ciudad o que recorre un mercado y observa a las campesinas y a las amas de casa vendiendo y comprando, profundamente conmovido por el empeño de las personas en ofrecerse recíprocamente hermosos frutos y buenos alimentos, embelesado por los niños encantadores y las madres esmeradas, los muchachos vigorosos, los hombres honrados y los ancianos venerables. Ése sería un romántico. Rousseau, cuando pinta el estado de naturaleza, o Novalis, con su descripción de la Edad Media, quizás se diferencian de él por las cualidades literarias, pero no por el tema o la psicología, pues qué situación y qué tema se elige para hacer de él un cuento romántico es en sí indiferente. De este modo, sale al encuentro una serie de figuras conocidas que son consideradas como específicamente románticas: el cándido e inocente hombre natural, el *bon sauvage*, el caballeresco señor feudal, el candoroso campesino, el noble jefe de bandoleros, el vagabundo y todos los holgazanes honrados del romanticismo alemán, el buen *mujik* ruso. Cada uno de ellos surge de la creencia en una bondad natural del hombre, dondequiera que ésta se encuentre.

Para el sentir alemán, una definición semejante –a partir del principio de la bondad natural del hombre– está demasiado orientada hacia la moral del hombre, demasiado poco hacia la historia y en absoluto hacia el cosmos. No por eso hay que despreciarla, sino que al menos debería reconocerse que esa definición no se conforma con las caracterizaciones superficiales y generales que padece el tratamiento del problema romántico. La caracterización del romanticismo como algo exaltado, anhelante, soñador y poético, nostálgico, añorante de horizontes lejanos o cosas parecidas, sería ella misma romántica, pero no daría ningún concepto de él. Realmente es absurdo –aunque también se encuentren ejemplos de ello– reunir una serie de temas a los que se considera románticos y hacer una lista de objetos "románticos" para deducir de alguna manera de ellos la esencia del romanticismo. La Edad Media es romántica del mismo modo que una ruina, la luz de la luna, el *Posthorn*,* la cascada, el molino a la orilla de un arroyo,

* *Posthorn*, traducido a veces al español como "corneta de postillón", instrumento de bronce, recto o enroscado en espiral alargada. Su nombre deriva del hecho de que anti-

y muchas otras cosas que, enumeradas en su totalidad y combinadas con la lista de figuras románticas ya mencionadas, darían por resultado un catálogo muy curioso. La inutilidad misma de semejantes intentos debería mostrar el procedimiento correcto: la definición del romanticismo no puede partir de cualquier objeto o tema percibido como romántico, de la Edad Media o de las ruinas, sino del sujeto romántico. Siempre se dará con una determinada clase de personas, lo que en el plano intelectual es evidente. Se debe atender a la conducta particular del romántico y partir de la relación específicamente romántica con el mundo, no del resultado de esta conducta ni de todas las cosas y circunstancias que aparecen en una colorida variedad como consecuencias o síntomas.

El principio de la bondad natural del hombre da por lo menos una respuesta. Busca comprender la conducta romántica reduciéndola a una fórmula dogmática a través de la cual se dé al menos una definición más precisa, porque toda expresión en el plano intelectual, consciente o inconscientemente, tiene por premisa un dogma, ortodoxo o herético. Precisamente la doctrina de la bondad natural del hombre ha probado ser un criterio apropiado para numerosos movimientos, sobre todo, como es lógico, cuando está unida a la negación del pecado original. No sólo en las tendencias llamadas "rousseaunianas", en los anarquistas sentimentales y en los beatos humanitarios, sino también en las fuertes corrientes radicales se puede reconocer una actitud romántica semejante como móvil último. La vida de muchas sectas –para las cuales Ernst Troeltsch (en *Die Soziallehren der christlichen Kirchen*)* ha encontrado la

---

guamente era empleado por los postillones para anunciar la llegada del correo a las aldeas y ciudades. (Todas las notas, frases y párrafos entre corchetes encabezados por un asterisco pertenecen a los traductores. El lector notará que no hemos traducido todas las locuciones en otros idiomas que Schmitt emplea. Nos hemos limitado a las que consideramos menos corrientes o más difíciles. Asimismo, en la bibliografía hemos proporcionado la traducción de los títulos imprescindibles para la comprensión de la argumentación de Schmitt, especialmente de las citas de títulos de obras de Adam Müller, Friedrich Schlegel y Novalis, pero no de la totalidad del extenso aparato crítico utilizado por el autor.)

* El nombre completo de la obra es *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (*Las doctrinas sociales de las iglesias y grupos cristianos*), Tubinga, Mohr, 1912.

fórmula de "derecho natural absoluto"– se origina en un fanatismo cuya fuerza anárquica reside en la negación del pecado original.

La explicación basada en el principio de la bondad natural del hombre también me parece mejor y más correcta que las caracterizaciones del romanticismo según criterios nacionales, como la equiparación de lo romántico con lo alemán, lo nórdico o lo germánico. Por motivos muy diversos se han formulado tales definiciones del romanticismo. De acuerdo con el punto de vista de que el romanticismo consiste en una mezcla, éste fue considerado como la consecuencia de la fusión de pueblos románicos y germánicos y fue descubierta una mezcla de tal índole especialmente en la llamada Edad Media romántica. En consecuencia, los alemanes identificaron el romanticismo con la propia nación para glorificar a ambos; los franceses rechazaron el romanticismo como alemán y lo endosaron al enemigo nacional. Por patriotismo se puede ensalzar y maldecir el romanticismo, pero una corriente tan importante del siglo XIX, que atraviesa las naciones europeas, no puede reducirse pedantemente a que el resto del mundo sea tratado como *candidat á la civilisation française* o como aspirante a la cultura alemana y que el romanticismo, además de los calificativos de exaltado y nostálgico, reciba también el de alemán o germánico. Lo peor es cuando tales calificativos deben servir a un fin pedagógico, y el romanticismo, por un lado, aparece como nueva vida y verdadera poesía, como lo plenamente vital y fuerte contrapuesto a lo viejo y rígido; pero, por el otro, como el estallido salvaje de la sensibilidad enfermiza y la ineptitud bárbara para la forma. Para unos el romanticismo es lo juvenil y lo sano, mientras los otros citan la frase de Goethe en la que lo clásico es lo sano y lo romántico lo enfermo. Hay un romanticismo de la energía y uno de la decadencia, romanticismo como vida inmediata y actual y romanticismo como fuga hacia el pasado y a la tradición. El conocimiento de lo que es esencial al romanticismo no puede comenzar con tales valoraciones positivas o negativas, higiénico-moralizantes o polémico-políticas. Puede conducir hacia allí como aplicación práctica; pero en tanto no se logra aún ningún conocimiento claro, en el fondo resulta arbitrario cómo se mezclan y asignan aquí los calificativos y lo

que se elige del muy complejo movimiento como lo auténticamente "romántico", sea para ensalzarlo o para condenarlo. Considerado así, lo más cómodo todavía sería seguir a Stendhal y decir simplemente: lo romántico es lo interesante y lo clásico es lo aburrido, o naturalmente al revés; pues este juego cansador de alabanza y crítica, entusiasmo y polémica, gira en torno a un bastón con dos extremos que se puede agarrar de cualquier lado.

Toda definición basada en el principio de la bondad natural del hombre es, en comparación con aquello, un esfuerzo meritorio y valioso. Pero ella no es todavía un conocimiento histórico. Su insuficiencia reside en que en su abstracción dogmático-moral desconoce la especificidad histórica del movimiento y la reduce al mismo y único principio general junto a muchos otros acontecimientos históricos. Esto conduce a un injusto rechazo de fenómenos y contribuciones consonantes y valiosos. Los inofensivos románticos son así demonizados y puestos a la par de sectarios rabiosos. Todo movimiento espiritual debe ser tomado en serio, tanto en sentido metafísico como moral, pero no como ejemplo de un principio abstracto, sino como realidad histórica concreta en relación con un proceso histórico. Ahora bien, nadie exigirá de una descripción histórica, en la que sólo importa la reproducción de los hechos concretos, una conciencia sistemática completa de su uso del lenguaje, siempre que sea comprensible en general y no tenga contradicciones internas. Es diferente si lo que debe ser conocido claramente en su centro es un movimiento espiritual. Para una consideración histórica que se derivara de tales intereses sería en sí del todo correcto un procedimiento que tomara como punto de partida la contradicción del movimiento romántico respecto de la ilustración y respecto del clasicismo. Pero ello conduce a una gran confusión cuando los historiadores del arte, de la literatura y de la cultura consideran esta contradicción como la característica esencial y exhaustiva, y teniendo presente al romanticismo –pero no al modo de los críticos abstractos, que reducen muchos fenómenos históricos a un postulado universal, sino al revés– refieren varios movimientos al romanticismo y, por consiguiente, descubren romanticis-

mo en toda la historia universal. Tendencias religiosas, místicas e irracionales de toda clase, la mística de Plotino, el movimiento franciscano, el pietismo alemán, el movimiento *Sturm und Drang*, son de tal manera "románticos". Es un argumento algo peculiar, con cuya ayuda un gran material histórico y estético es agrupado aquí según antítesis simples: romanticismo o clasicismo, romanticismo o racionalismo. El romanticismo es lo contrario del clasicismo; de este modo, romanticismo sería todo aquello que no es clásico, con lo cual clasicismo significa, por otra parte, un compuesto muy heterogéneo; ya se entienda por clásico a los antiguos paganos, en oposición a los cuales la Edad Media cristiana se convertiría en el romanticismo propiamente dicho y Dante en el auténtico poeta romántico, ya al arte francés del siglo XVII, vistos desde el cual los clásicos alemanes ya son románticos, pues en Alemania se desarrolla una literatura clásica a partir de una corriente cosmopolita, ambigua, influida incluso por Rousseau; y en Rusia, donde no había en absoluto "clásicos", lo clásico es, en consecuencia, algo totalmente ajeno, europeo occidental. O bien: romanticismo es lo contrario de racionalismo e ilustración; por consiguiente, romanticismo sería todo lo que no es racionalismo o ilustración. Tales generalizaciones negativas conducen a asociaciones inesperadas y absurdas. Tampoco la Iglesia católica es racionalista, menos aún en el sentido del racionalismo del siglo XVIII, pese a lo cual aparece alguno que llama romántica también a esta construcción prodigiosa del orden y la disciplina cristianas, de la claridad dogmática y de la moral precisa y, además, coloca en el panteón romántico la imagen del catolicismo al lado de la de todos los genios, sectas y movimientos posibles. A esto conduce la curiosa lógica que define por medio de una concordancia en lo negativo y que, en la niebla de tales semejanzas negativas, realiza siempre nuevas asociaciones y mezclas. El romanticismo surgió como un movimiento juvenil contra lo que en ese entonces aparecía como dominante y viejo, contra el racionalismo y la ilustración; el renacimiento también era un movimiento contra lo que en su época parecía viejo y anticuado, del mismo modo que el *Sturm und Drang* y la Joven Alemania de los años treinta del siglo pa-

sado; tales movimientos se originan en casi todos los años treinta y dado que en cualquier parte de la historia existen "movimientos", por lo tanto, hay romanticismo donde se mire. Pero, en definitiva, todo es parecido a todo de alguna manera; sin embargo, no se trata de hacer todavía menos claro –por medio de nuevas semejanzas– a un conjunto histórico poco claro.

Considero este procedimiento en gran parte una consecuencia del romanticismo mismo, el cual también toma los acontecimientos históricos como ocasión para una peculiar productividad literaria, en lugar de conocerlos objetivamente. De esta forma, sin embargo, ella misma es romantizada también, de modo tal que genera un subromanticismo. Tales procedimientos se encuentran incluso donde menos se lo espera. Sólo un ejemplo flagrante: Giovanni Papini, que entiende el romanticismo como individualismo –en lo que tiene toda la razón–, como una sublevación del yo generada a partir del *spirito di rebellione*, comienza, sin embargo, su descripción del "romanticismo" con la frase: hay algo indeterminado en esta palabra, pero "[...] donde se trata de grandes fenómenos, de movimientos colosales, nada es más preciso que una expresión indeterminada [...]".[1] Si alguien contrario a la arbitrariedad subjetivista y a la falta de forma, si un enemigo del romanticismo habla así ¿qué se puede esperar entonces de sus amigos? Todos somos conscientes de la imperfección del lenguaje y del pensamiento humanos; pero así como sería necio y pretencioso querer nombrar lo innombrable, también es seguro que el centro de un movimiento espiritual debe estar a la vista y ser definido claramente, si se debe juzgar y decidir acerca de él. Renunciar a eso significa en realidad "pisotear la humanidad". Es un deber lograr la claridad, aunque sólo sea la claridad acerca de por qué un movimiento aparece objetivamente como poco claro y busca hacer de la falta de claridad un principio. Que el romanticismo tenga quizás la pretensión de ser inefable y de estar *más allá* de lo que las palabras humanas pueden aludir también es propio de él y no debemos desconcertarnos, pues generalmente la táctica lógica de

[1] *Il crepuscolo dei Filosofi*, p. 56.

su pretensión es demasiado pobre. Sólo hay que reparar en el modo en que el romántico busca definir todo a través suyo y en cómo evita toda definición de sí mismo a través de otro. Es romántico identificarse con todo, pero no permitir a nadie identificarse con el romanticismo. Es romántico decir que el movimiento neoplatónico es romanticismo, que el ocasionalismo es romanticismo, que los movimientos místicos, pietistas, espiritualistas e irracionales de toda clase son romanticismo, pero no a la inversa, por ejemplo, como se sugiere aquí, que el romanticismo es una forma del ocasionalismo; ya que de ese modo el romanticismo mismo sería afectado en su indefinición central. Dicho en forma lógico-gramatical: esta clase de literatura siempre hace del romanticismo sólo el predicado, nunca el sujeto, de una definición. Ésta es la simple maniobra con la que el romanticismo hace aparecer por arte de magia su laberinto histórico-espiritual.

Así desperdicia una riqueza muchas veces sorprendente de gustos diferenciados y análisis sutiles. Todo esto queda sólo en el terreno de una sensibilidad meramente estética y no avanza nunca hacia un concepto. La crítica logra una profundidad más significativa sólo cuando el romanticismo es incorporado historiográficamente a una gran construcción histórica de los últimos siglos. Especialmente los escritores contrarrevolucionarios han intentado esto de maneras a menudo muy interesantes. Ellos vieron en el romanticismo la consecuencia de aquella disolución, que comienza con la Reforma, conduce en el siglo XVIII a la Revolución Francesa y culmina en el siglo XIX en el romanticismo y la anarquía. Así se gesta el "monstruo de las tres cabezas": Reforma, revolución y romanticismo. El vínculo entre las dos primeras, Reforma y revolución, es conocido y atraviesa todo el pensamiento contrarrevolucionario del continente europeo, no sólo entre los que eran propiamente filósofos políticos en Francia –Bonald y de Maistre–, sino también en Alemania, donde todavía en 1853 F. J. Stahl intentaba demostrar en sus conferencias que por lo menos Lutero y Calvino (en su opinión los puritanos son más problemáticos) no habían planteado ninguna doctrina de la revolución. Ya durante la época de la Restauración el romanticismo aparece en esta secuencia de Reforma y revolución. Por ese en-

tonces, todos los buenos pensadores, tanto liberales como contrarrevolucionarios, eran perfectamente conscientes del vínculo estrecho entre los movimientos político-sociales y aquellos literario-artísticos. También Donoso Cortés, en su ensayo sobre clasicismo y romanticismo,[2] habla acerca de ello en términos completamente axiomáticos. Allí considera a la literatura como un "reflejo de la sociedad entera", y sabe que el arte no puede seguir siendo el mismo si las instituciones y las sensibilidades sociales cambian y son abolidas por una revolución. La cuestión nunca es para él meramente literaria, sino que también es siempre filosófica, política y social al mismo tiempo, pues "el arte es el resultado necesario del estado social, político y religioso de los pueblos". Tal como se sobreentendía por entonces en Francia, Italia y España, el romanticismo era para Donoso un movimiento revolucionario contra las formas tradicionales y las condiciones sociales existentes. Por esa razón el romanticismo era condenado como anarquía por los contrarios a la revolución y alabado por sus admiradores como fuerza y energía. Así se forma la secuencia de Reforma, revolución y romanticismo. Los realistas monárquicos* franceses han sostenido esta interpretación hasta el presente en formulaciones cada vez más rigurosas y todos los días encuentran nuevos argumentos para su tesis. Es un síntoma digno de atención que el romanticismo recientemente gane terreno también en Italia, donde tiene un activo defensor en Papini y complace ampliamente a un crítico tan importante como Borgese.[3]

Esta concepción es sustancialmente política. No explica las contradicciones peculiares y características que el romanticismo muestra precisamente en el terreno político, sino que lo trata sumariamente como rebelión y anarquía. Pero ¿cómo es posible que en Alemania, Inglaterra y otros países puedan tener por su parte la impresión de que el ro-

[2] *El clasicismo y el romanticismo*, *Obras*, II, pp. 5-41 (apareció primero en 1838 en *El Correo Nacional*).

* El autor se refiere a los contrarrevolucionarios franceses, desde de Maistre y Bonald hasta Charles Maurras y la *Action Française*. Hemos recurrido al pleonasmo "realistas monárquicos" para distinguirlos de los partidarios de los realismos filosófico o literario.

[3] G. A. Borgese, *Storia della critica romantica in Italia*, Milán, 1924, pp. 193 y ss.

manticismo sea un aliado natural de las ideas conservadoras? El romanticismo político se asocia en Alemania con la Restauración, con el feudalismo y con ideales estamentales y contrarrevolucionarios. En el romanticismo inglés aparecen conservadores políticos como Wordsworth y Walter Scott al lado de los revolucionarios Byron y Shelley. Temas muy caros al romanticismo, como la Edad Media, la caballería, la aristocracia feudal, los antiguos castillos, más bien indican oposición a la Reforma y a la revolución. El romanticismo político aparece como "fuga al pasado", como glorificación de arcaicas y remotas condiciones sociales y como regreso a la tradición. Esto lleva por su parte a otra generalización: aquel que no considera al presente sin reservas como mejor, más liberal y más progresista que las épocas pasadas, es tildado de romántico, porque debe ser un *laudator temporis acti*[*] o *un prophète du passé*. Precisamente aquellos realistas franceses serían entonces un ejemplo típico de romanticismo político. Un sumario de las distintas posibilidades político-románticas lleva así nuevamente a una curiosa lista: romanticismo de la Restauración y de la revolución, conservadores románticos, ultramontanos románticos, socialistas, populistas y comunistas románticos; María Antonieta, la reina Luisa de Prusia, Dantón y Napoleón como figuras románticas. Todavía hay que agregar que la romantización puede tener, a su vez, direcciones contrarias y puede considerar el mismo acontecimiento tanto en los tonos y colores de una transfiguración, como en los lúgubres de una atmósfera de terror. Un romántico hace de la Edad Media el paraíso, el otro –Michelet–, la enmohecida bóveda de un castillo, donde hay sufrimientos y quejas fantasmales, hasta que la Revolución Francesa brilla como la aurora de la libertad. Es tan romántico elogiar un Estado porque tiene una hermosa reina como admirar a los héroes de la revolución como "hombres colosales". En esta clase de contradicciones políticas y objetivas, el romanticismo como tal puede ser, a pesar de todo, absolutamente genuino y siempre el mismo. Este singular fenómeno no se explica con las paráfrasis románticas acerca de las contradicciones de la

[*] Panegirista de las acciones del tiempo.

vida concreta. Requiere una explicación que tiene que deducirse del concepto de romanticismo.

Por eso, un abordaje motivado por intereses solamente políticos nunca captará correctamente el romanticismo político. El romanticismo no es simplemente un movimiento político-revolucionario; tampoco es conservador o reaccionario. La concepción política de los contrarrevolucionarios debe entrar en polémicas e ignorar de manera totalmente arbitraria grandes partes del movimiento o darle a expresiones inofensivas un sentido maligno o demoníaco. De este modo, esta concepción sufre en última instancia de la misma carencia que hace insuficiente la explicación a partir del principio de la bondad natural del hombre y no encuentra la sustancia histórica de lo romántico. No habla de la idiosincracia social de los hombres que fueron los exponentes del movimiento. Pero eso es lo que interesa esencialmente para el abordaje histórico. Toda determinación del romanticismo que dé una respuesta a ello, es, por lo menos, digna de consideración, aun cuando su corrección y exhaustividad puedan ser dudosas. De ahí que la opinión de Josef Nadler merezca ser destacada, porque se basa en una auténtica definición y no en una caracterización o en una polémica. Nadler considera el romanticismo como un renacimiento populista, un renacimiento, pero le da una *differentia specifica* y de este modo lo eleva por encima de los habituales paralelismos estetizantes y psicológicos, al denominarlo como el renacimiento de un tipo de pueblo histórica y sociológicamente determinado, esto es, de un pueblo colonial nuevamente vigoroso. El romanticismo es para él la coronación de la obra colonizadora germano-oriental, el desplazamiento de los pueblos antiguamente eslavos entre el Elba y el Memel desde la cultura oriental a la occidental, un regreso a la cultura alemana antigua en una región donde alemanes y eslavos lucharon unos contra otros. En el territorio colonial debe generarse de hecho otra espiritualidad y otro tipo de renacimiento que el que se da cuando se regresa a un conjunto cultural tradicional, a la Antigüedad clásica. El pueblo colonial busca la asimilación histórica y espiritual del pasado propio, originario, nacional. Fue un mérito extraordinario haber visto y mostrado las parti-

cularidades de las colonias y de las nuevas tribus para la historia de la literatura. Como en cualquier territorio, también se genera aquí una idiosincracia que pasa a través de generaciones, y lo que dice Nadler acerca del romanticismo se incorpora a su historia de la literatura de las tribus germánicas,* esta significativa obra de un historiador alemán de la literatura. Naturalmente, la palabra romanticismo se puede circunscribir a la idiosincracia histórica y espiritual de la colonia y la colonización. Pero hay un movimiento romántico que atraviesa Europa y que necesariamente es ignorado por Nadler, si quiere ser consecuente con su definición. K. E. Lusser lo ha señalado con razón.[4] No es posible hacer de una vasta corriente europea del siglo XIX –a la que razonablemente, y como de costumbre, se llama en su conjunto romanticismo– algo especialmente alemán y además, incluso, un fenómeno puntual del este del Elba, que podría equipararse con el pietismo de la Marca, la mística silesiana y la especulación de Prusia oriental. Sin duda, en la gran corriente también se encontraron –al lado de tendencias místicas, religiosas e irracionales de toda clase– esos elementos específicamente románticos, cuya idiosincracia puede ser explicada a partir del ambiente berlinés o del este del Elba. Incluso se han convertido para el movimiento en su conjunto en un impulso significativo, pero no más que otros fenómenos cercanos y que, sin embargo, no son en absoluto del este del Elba, como el movimiento de los emigrantes franceses, cuyo representante más notable fue Chateaubriand. Colonia y emigración tienen algo en común, ambos pueden mostrar una manera particular de extrañamiento e incluso de desarraigo, que también puede notarse en muchos románticos. Pero estos elementos quedan completamente al margen del movimiento, y tales estímulos provienen no sólo de Berlín, sino, por ejemplo, también de aquellos emigrantes

* El nombre de la obra es *Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften* (Historia de la literatura de las tribus y regiones alemanas), 4 vols., Regensburg, Habbel, 1912-1928.

[4] *Hochland*, mayo de 1924, especialmente p. 177; cfr. también K. Murray, *Taine und die englische Romantik*, Münich y Leipzig, Duncker und Humblot, 1924, Introducción.

franceses y de los irlandeses. El verdadero sostén del movimiento no se puede determinar por ellos. Un desarrollo fundamental totalmente distinto a esos fenómenos periféricos cambió las condiciones sociales de Europa y una amplia capa produjo el movimento romántico.

El sostén del movimiento romántico es la nueva burguesía. Su época comienza en el siglo XVIII; en 1789 la burguesía ha triunfado con violencia revolucionaria sobre la monarquía, la nobleza y la Iglesia; en junio de 1848 ya estaba de nuevo del otro lado de la barricada, cuando se defendía del proletariado revolucionario. En contacto estrecho con el gran trabajo sociológico e histórico de su generación y de la precedente a él, Hippolyte Taine ha dado, hasta donde yo veo, la respuesta histórica más categórica y clara al problema romántico. Para él, el romanticismo es un movimiento burgués que en el siglo XVIII se ha impuesto a la cultura aristocrática dominante. El signo de la época es el *plébéien occupé à parvenir*. Con la democracia, con el nuevo gusto del nuevo público burgués, se origina el nuevo arte romántico. Este arte percibe las formas aristocráticas tradicionales y la retórica clásica como un esquema artificial y en su exigencia de lo verdadero y natural muchas veces llega hasta la destrucción total de la forma. Taine, que expuso esta concepción en su historia literaria del romanticismo inglés, hacia 1860 todavía veía el comienzo de una nueva gran época en la Revolución Francesa. El romanticismo significaba para él algo revolucionario y, por lo tanto, la irrupción de una nueva vida. Pero su juicio está lleno de contradicciones; ora el romanticismo es fuerza y energía, ora enfermedad y desgarramiento y la *maladie du siècle.** Los puntos de vista muy dispares que se entrecruzan en su exposición del romanticismo inglés están bien analizados por Kathleen Murray.[5] No obstante, Taine no es refutado por esas contradicciones y su trabajo conserva un valor extraordinario, pues habla de un tema en sí mismo altamente contradictorio, esto es, de la democracia liberal burguesa.

* La enfermedad del siglo.

[5] *Taine und die englische Romantik*, 1924, pp. 55 y ss.

Cuando usa la palabra "democracia", no piensa de ninguna manera en la democracia de masas de los grandes estados modernos industrializados. Se refiere a la dominación política de la clase media liberal, de las *classes moyennes*, de la cultura burguesa y de la propiedad burguesa. Pero durante el siglo XIX se llevó a cabo ininterrumpidamente y con gran rapidez la disolución de la vieja sociedad y el pasaje a la actual democracia de masas, a través de la cual fue suplantada precisamente aquella dominación de la burguesía liberal y de su cultura. El burgués liberal nunca fue revolucionario por mucho tiempo. En el siglo XIX, por lo menos en épocas de crisis, a menudo se encontró muy inseguro entre la monarquía tradicional y el proletariado socialista y estableció alianzas peculiares con el bonapartismo y la monarquía burguesa. Por eso el juicio de Taine tiene que enmarañarse también. El exponente del nuevo arte es para él, ora un hombre calificado y fuerte, cuya inteligencia, cultura y energía vencen a los decadentes aristócratas, ora un ordinario y trivial ganador de dinero, cuya bajeza moral y espiritual convierten el término "burgués" en una palabra injuriosa. De este modo, Taine oscila entre la esperanza de que a partir de la descomposición de lo viejo se origine un orden nuevo y el miedo de que el desarrollo termine en el caos. Su juicio sobre el arte de esta sociedad burguesa oscila de igual manera: el romanticismo es ora algo importante y legítimo, ora enfermedad y desesperación. Actualmente, la disolución de la cultura y de las formas tradicionales ha continuado profundizándose, pero la nueva sociedad no ha encontrado aún su forma propia. Tampoco ha producido un nuevo arte y se mueve dentro de la discusión artística iniciada por el romanticismo, renovada con cada nueva generación que se va formando y con la romantización cambiante de formas ajenas.

Para Taine a menudo es dificultoso llevar adelante su explicación del romanticismo como el arte de la burguesía revolucionaria. La pregunta acerca de qué tiene que ver el burgués políticamente revolucionario con el arte de un Wordsworth o un Walter Scott, es demasiado obvia. El crítico francés se ayuda en esos casos diciendo que el movimiento político se ha "disfrazado" aquí de revolución literaria del esti-

lo. Este recurso explicativo es muy característico del pensamiento sociológico y psicológico del siglo XIX y del XX. La concepción económica de la historia, en particular, opera con él de manera bastante ingenua cuando habla del enmascaramiento, reflejo o sublimación religiosos o artísticos de las condiciones económicas. Friedrich Engels ha dado un ejemplo paradigmático de ello cuando caracteriza el dogma calvinista de la predestinación como enmascaramiento religioso de la inexorabilidad de la competencia capitalista. Sin embargo, circula una tendencia mucho más profunda a percibir por todas partes un "enmascaramiento"; y no corresponde solamente a una orientación proletaria, sino que tiene una significación más general. En gran medida, todas las instituciones eclesiásticas y estatales, todos los conceptos y argumentos jurídicos, todo aquello que es oficial, incluso la democracia misma, una vez que ella es una forma constitucional, son percibidos como enmascaramientos vacíos y engañosos, como velo, fachada, simulacro o decoración. Las expresiones sutiles o groseras con las que se parafrasea esto son más numerosas y más fuertes que la mayoría de los giros lingüísticos correspondientes a otros tiempos, por ejemplo, la referencia a los *simulacra*, de los que se vale la literatura política del siglo XVII como de su lugar común sintomático. Hoy se construye por todas partes y muy rápidamente el "bastidor" detrás del cual se esconde la realidad que sucede verdaderamente. En esto se revela la inseguridad de la época y su profundo sentimiento de ser engañada. Una época que a partir de sus propios supuestos no produce ni una gran forma ni una representación tiene que sucumbir a tales orientaciones y considerar todo lo formal y oficial como un gran engaño. Porque ninguna época vive sin forma ni puede regirse exclusivamente por la cuestión económica. Cuando ella fracasa en la búsqueda de su propia forma se apropia de cientos de sucedáneos tomados de las formas auténticas de otras épocas y de otros pueblos, pero para desechar inmediatamente al sucedáneo como inauténtico.

El romanticismo pretendió ser arte verdadero, auténtico, natural y universal. Nadie negará el atractivo estético peculiar de su productividad. A pesar de eso, como totalidad, es la expresión de una época que

como en otros ámbitos del espíritu, tampoco en el arte logra un gran estilo y, en sentido estricto, no es capaz de ninguna representación. Pese a la diversidad de opiniones acerca del arte romántico, quizás se podrá estar de acuerdo en una cosa: el arte romántico no es representativo. Sin duda, esto tiene que parecer sorprendente, porque el romanticismo apareció con gran entusiasmo precisamente como un movimiento artístico y de discusión estética, que situaba la productividad espiritual en lo estético, en el arte y en la crítica de arte y luego, desde el ámbito estético, abordaba todos los otros campos. La expansión de lo estético condujo a primera vista a un enorme progreso de la autoconciencia artística. Liberado de todas las ataduras, el arte parece desenvolverse inconmensurablemente. Se proclama una absolutización del arte, se exige un arte universal, y todo lo relacionado con el espíritu, la religión, la Iglesia, la nación y el Estado, fluye en la corriente que surge del nuevo centro, de lo estético. Pero inmediatamente se produce una transformación muy típica. El arte es absolutizado, pero, al mismo tiempo, se lo problematiza. Se lo considera de manera absoluta, pero sin ningún compromiso con una forma y una manifestación grande y estricta. Por el contrario, ellas son rechazadas precisamente desde el arte, de manera parecida a como el epigrama de Schiller no profesa ninguna religión y, por cierto, desde un punto de vista religioso. El nuevo arte es un arte sin obras, por lo menos sin obras de gran estilo, un arte sin publicidad y sin representación. Por eso le es posible apropiarse y compenetrarse de todas las formas en una policromía tumultuosa y considerarlas, no obstante, sólo como un esquema sin importancia, y pedir a gritos, siempre de nuevo, por lo verdadero, auténtico y natural en una crítica de arte y una discusión del arte que cambian de perspectiva todos los días. El progreso, a primera vista tan enorme, permanece en la esfera del sentimiento privado irresponsable y sus contribuciones más preciadas se encuentran en la intimidad del ánimo. ¿Qué significa socialmente el arte a partir del romanticismo? Se agota en *l'art pour l'art*, en la polaridad del esnobismo y la bohemia, o se convirtió en un asunto de los productores privados de arte para los consumidores de arte igualmente privados. La estetización general –considerada sociológicamente– sólo sirvió para privatizar por la

vía de lo estético también los otros campos de la vida espiritual. Si se disuelve la jerarquía de la esfera espiritual, todo puede convertirse en centro de la vida espiritual. Pero todo lo relacionado con el espíritu, incluso también el arte, se transforma en su esencia, y hasta se lo falsea, cuando lo estético es absolutizado y puesto como centro. En esto consiste la explicación primera y más simple de las numerosas contradicciones del romanticismo, aparentemente tan complicadas. Los asuntos religiosos, morales, políticos y científicos aparecen con ropajes fantásticos, en colores y tonos extraños, porque son tratados por los románticos, consciente o inconscientemente, como tema de la productividad artística o de la crítica de arte. Ni las decisiones religiosas, ni las morales, ni las políticas, ni los conceptos científicos, son posibles en el terrero de lo puramente estético. Pero ciertamente, todas las contradicciones y diferencias objetivas, bien y mal, amigo y enemigo, Cristo y Anticristo, pueden convertirse en contrastes estéticos y en medios de la intriga de una novela y pueden ser incorporados estéticamente al conjunto de efectos de una obra de arte. En consecuencia, las contradicciones y complicaciones son profundas y enigmáticas sólo mientras se las toma seriamente, de manera objetiva, en el campo al que pertenece el objeto romantizado, en tanto que sólo se las debería dejar actuar estéticamente sobre sí mismas.

Si estas consideraciones identifican la desconcertante policromía del escenario romántico en su principio simple, queda, no obstante, otra cuestión más importante: qué estructura espiritual sirve de base a esta expansión de lo estético y por qué el movimiento pudo aparecer precisamente en el siglo XIX y tener un éxito semejante. Como en toda explicación legítima, también aquí la definición metafísica es la mejor piedra de toque. Todo movimiento se basa, en primer lugar, en una postura característica y determinada respecto del mundo y, en segundo lugar, en una representación no siempre consciente de una instancia última, de un centro absoluto. La postura romántica se caracteriza más claramente por un concepto peculiar, el de *occasio*. Se lo puede describir con ideas tales como ocasión, oportunidad, quizás también casualidad. Pero su verdadero significado lo recibe a través de una oposición: este concepto niega el de *causa*, es decir, la coacción de una

causalidad calculable, pero entonces también niega toda sujeción a una norma. Es un concepto disolvente, ya que todo lo que da consecuencia y orden a la vida y a los acontecimientos –ya sea la calculabilidad mecánica de lo causal, ya sea una conexión finalista o una normativa– es inconciliable con la representación de lo meramente ocasional. Donde lo oportuno y casual se convierten en principios, surge una gran superioridad sobre tales sujeciones. En los sistemas metafísicos que se caracterizan como ocasionalistas, dado que ponen esta referencia a lo ocasional en el punto decisivo, por ejemplo, en la filosofía de Malebranche, Dios es la instancia última y absoluta y el mundo en su totalidad y todo lo que sucede en él, una mera ocasión de su exclusiva eficiencia. Ésta es una imagen grandiosa del mundo y aumenta la superioridad de Dios a una grandeza descomunal y fantástica. Ahora bien, esta postura ocasionalista característica puede subsistir, pero al mismo tiempo poner en el lugar de Dios otra cosa como instancia máxima y factor determinante, por ejemplo, el Estado, el pueblo o también el sujeto individual. Esto último es lo que ocurre en el romanticismo. Por lo tanto, he propuesto la siguiente definición: el romanticismo es ocasionalismo subjetivizado, es decir, en el romanticismo el sujeto romántico considera el mundo como ocasión y oportunidad para su productividad romántica.

Muchas clases de posturas metafísicas existen hoy en forma secularizada. En gran medida, el lugar de Dios para el hombre moderno fue ocupado por otros factores, por cierto mundanos, como la humanidad, la nación, el individuo, el desarrollo histórico o también la vida como vida por sí misma, en su total banalidad y mero movimiento. La postura no deja por eso de ser metafísica. El pensamiento y el sentimiento de cada hombre contienen siempre un determinado carácter metafísico; la metafísica es algo inevitable y, tal como Otto von Gierke señaló acertadamente, no se puede escapar le renunciando a tomar conciencia de ella. Pero sí puede cambiar lo que los hombres consideran como instancia absoluta, última, y Dios puede ser reemplazado por factores mundanos y del más acá. A eso llamo yo secularización y de eso se habla aquí, no de los casos también muy importantes, pero en compara-

ción con esto, superficiales, que se imponen sin más al espectador histórico y sociológico, por ejemplo, el hecho de que la iglesia sea reemplazada por el teatro, lo religioso sea considerado como materia del espectáculo o de la ópera, el templo, como museo; el hecho de que en la sociedad moderna el artista desempeña sociológicamente –por lo menos frente a su público– ciertas funciones del sacerdote en una deformación a menudo cómica, y una corriente de emociones que corresponden al sacerdote se dirigen a su genial persona privada; o también que produce una poesía que vive de efectos y recuerdos rituales y litúrgicos y los desperdicia en lo profano; y una música, de la que Baudelaire dice con una expresión casi apocalíptica: ella socava el cielo. Las transformaciones en la esfera metafísica se encuentran aún más profundamente que tales formas de secularización, por lo demás, demasiado poco investigadas por la psicología, la estética y la sociología. En esta esfera aparecen siempre nuevos factores como instancias absolutas, conservando la estructura y la postura metafísica.

El romanticismo es ocasionalismo subjetivizado, porque es esencial a él una relación ocasional con el mundo, pero ahora el sujeto romántico ocupa el lugar central en vez de Dios, y hace del mundo y de todo lo que ocurre en él una mera ocasión. Por eso, que la instancia última se desplace de Dios al "yo" genial cambia todo el primer plano y revela el ocasionalismo en forma auténtica y pura. Es cierto que los antiguos filósofos del ocasionalismo, como Malebranche, tenían también el concepto disolvente de *occasio*, pero volvían a encontrar la ley y el orden en Dios, en lo absoluto objetivo. A su vez, cuando en una postura ocasionalista se pone en el lugar de Dios a otra instancia objetiva absoluta, por ejemplo, al Estado, aún es posible una cierta objetividad y sujeción. Bien distinto es cuando el individuo aislado y emancipado pone en práctica su postura ocasionalista. Sólo ahora despliega el ocasionalismo la consecuencia total de su rechazo a toda consecuencia. Sólo ahora puede convertir efectivamente todo en una ocasión para todo. Todo lo que suceda y toda consecuencia se vuelven incalculables de un modo fantástico, y justamente allí se encuentra el gran atractivo de esta postura. Porque ésta hace posible tomar

cualquier punto concreto como salida para vagar por lo ilimitado e inconcebible a partir de él, según la individualidad del individuo romántico, en forma sentimental-íntima o demoníaco-maligna. Sólo ahora se muestra hasta qué punto lo ocasional es la relación con lo fantástico y también –nuevamente, según la individualidad del individuo romántico, en forma diferente– la relación con la embriaguez o el sueño, la aventura, la leyenda y el juego mágico. A partir de oportunidades siempre nuevas se origina un mundo siempre nuevo, pero siempre sólo ocasional, un mundo sin sustancia y sin sujeción funcional, sin conducción firme, sin conclusión y sin definición, sin decisión, sin tribunal último, que sigue su curso infinitamente, conducido sólo por la mano mágica del azar, *the magic hand of chance*. En él, el romántico puede convertir todo en vehículo de su interés romántico y –aquí también ya inocente, ya pérfido– tener la ilusión de que el mundo es sólo una ocasión. En cualquier otra esfera espiritual, así como en la vida cotidiana, esta postura se volvería inmediatamente ridícula e imposible. En el romanticismo, en cambio, produce un efecto estético particular: entre el punto de la realidad concreta que sirve de ocasión eventual y el romántico creador, se origina un mundo colorido e interesante, de una atracción estética muchas veces asombrosa. Se puede estar de acuerdo desde el punto de vista estético, pero merecería una consideración irónica si se lo quisiera tomar seriamente desde el punto de vista moral u objetivo. Esta productividad romántica considera también todas las formas tradicionales de arte como una mera ocasión. Por eso ésta tiene que alejarse de toda forma como de la realidad concreta, si bien busca siempre de nuevo un punto de partida concreto. Lo que se ha caracterizado desde el punto de vista psicológico como falta de forma romántica y como fuga romántica al pasado o hacia lo lejano –la transfiguración romántica de cosas lejanas y ausentes– es sólo la consecuencia de esta postura. Lo lejano, es decir, lo espacial o temporalmente ausente, no se perturba o contradice fácilmente ni por la consecuencia de la realidad actual, ni por una norma que quiere ser obedecida *hic et nunc*. Puede ser tomado más fácilmente como ocasión, porque no se lo percibe inoportunamente como

cosa o como objeto, y porque en el romanticismo se trata precisamente de que todo deje de ser cosa y objeto y se convierta en un mero punto de partida. En el romanticismo todo se convierte en el "comienzo de una novela [*Roman*] infinita". Esta formulación, que se debe a Novalis y que vuelve a poner de relieve el sentido lingüístico de la palabra, caracteriza de la mejor manera posible el vínculo específicamente romántico con el mundo. Es probable que al decir esto no necesite explicarse en particular que en lugar de una novela o una leyenda, también un poema lírico o una pieza musical, una conversación o un diario personal, una carta, un trabajo de crítica de arte o de oratoria, o en última instancia también un mero estado de ánimo experimentado de manera romántica, puede demostrar la postura ocasional del sujeto.

Sólo en una sociedad disuelta por el individualismo la productividad estética del sujeto pudo ponerse a sí misma como centro espiritual, sólo en un mundo burgués, que aísla al individuo espiritualmente, lo remite a sí mismo y carga sobre él todo el peso que, de otro modo, estaba repartido jerárquicamente entre las distintas funciones de un orden social. En esta sociedad está abandonado al individuo privado ser su propio sacerdote, pero no sólo eso, sino también –a causa del significado central de lo religioso– el propio poeta, el propio filósofo, el propio rey, el propio arquitecto en la catedral de la personalidad. En el sacerdocio privado se encuentra la raíz última del romanticismo y del fenómeno romántico. Cuando se considera la situación de acuerdo con tales aspectos, no se puede tener siempre en vista sólo a los buenos idílicos, sino que se debe ver también la desesperación que está detrás del movimiento romántico, si éste en una dulce noche de luna se extasía líricamente con Dios y con el mundo, si se lamenta por el desengaño del mundo y la enfermedad del siglo, se desgarra en el pesimismo o se arroja frenéticamente al abismo del instinto y la vida. Se debe ver a los tres hombres cuyo rostro desfigurado mira fijamente a través del colorido velo romántico, Byron, Baudelaire y Nietzsche, los tres sumos sacerdotes y, al mismo tiempo, las tres víctimas sacrificiales de este sacerdocio privado.

Lo que sigue es el texto de la primera edición de *Romanticismo político*, escrito en 1917/1918 y publicado a comienzos de 1919; este texto fue modificado y ampliado varias veces, aunque no en lo esencial. El ensayo "Teoría política y romanticismo", tomo 123 (1920) de la *Historische Zeitschrift*, fue reelaborado en esta nueva edición. A partir del año 1919 la literatura sobre el romanticismo se ha ampliado asombrosamente. En particular, se ha publicado a Adam Müller, el ejemplo alemán del romanticismo político, en varias ediciones nuevas y se lo ha celebrado como un genio pionero. No veo en eso de ninguna manera una justificación contra el reproche de que he tratado demasiado extensamente a una personalidad insignificante y dudosa como Adam Müller. La justificación consiste más bien en que Adam Müller representa el tipo del romanticismo político con una rara pureza. Ni siquiera Chateaubriand se puede comparar aquí con él, porque éste, como aristócrata y católico de una antigua familia, estaba aún muy compenetrado con las cosas que romantizaba, mientras que en el caso de Müller, cuando hace de heraldo de la tradición, la aristocracia y la Iglesia, la incongruencia vital es tan evidente como en el romanticismo. Sólo así se justifican los comentarios críticos y biográficos sobre la vida y las obras de Müller. No se trata de desenmascarar a un impostor, tampoco de "cazar una pobre liebre", y mucho menos, de destruir una mísera leyenda subromántica. Pero sí espero que este libro se mantenga lejos de todo interés subromántico, pues no persigue el objetivo de ofrecer a la "eterna conversación" romántica nuevos y quizás "antitéticos" estímulo y sustento, sino que desea dar una respuesta objetiva a una pregunta pensada seriamente.

Septiembre de 1924

Introducción

Cuando murió Gentz, en 1832, ya podían percibirse los indicios del año 1848 y de la revolución de la burguesía alemana. El nuevo movimiento revolucionario entendía por romanticismo la ideología de su enemigo político, el absolutismo reaccionario. Incluso las interpretaciones histórico-literarias del romanticismo estuvieron lastradas por el odio político hasta que la obra de Rudolf Haym (1870) encontró un punto de vista históricamente objetivo.

A partir de 1815, los liberales alemanes relacionaron la Restauración, la reacción feudal-clerical y la falta de libertad política con el espíritu del romanticismo. Por esa razón, Gentz, el publicista y asistente de Metternich, así como amigo de conocidos románticos, apareció como el tipo del romántico político. "Todo el romanticismo, desde Schlegel y Gentz hasta el más joven de los Jóvenes Alemanes y el beato más pobre de una escuela religiosa de Berlín o de Halle o quizá del pantano de Erlangen",[1] éste era el enemigo para los jóvenes revolucionarios de 1815 hasta 1848; Gentz en particular, el héroe "sardanapálico" de la genialidad disoluta, "el espíritu encarnado de Lucinda",* el ejemplo de la insolencia romántica cuya importancia histórica, en realidad, sólo consistía en haber reunido en su persona las consecuencias políticas y prácticas del romanticismo y, como resultado de ello, haber sacrificado los esfuerzos de una lucha por la li-

[1] Arnold Ruge en su ensayo *Das Manifest der Philosophie und seine Gegner*, 1840 (*Gesammelte Schriften*, III, Mannheim, 1846, p. 167).

* *Lucinde* (Lucinda), novela de Friedrich Schlegel publicada en 1799.

bertad a la cómoda tranquilidad del Estado de policía* reaccionario.[2] De este modo, Gentz fue incluido en el romanticismo por numerosas discusiones histórico-literarias y políticas.[3] Pero paulatinamente ha sido reconocido, en forma parecida a de Maistre, como un hombre que está totalmente arraigado en la mentalidad clásica del siglo XVIII.

* *Polizeistaat*. El significado corriente de este término es "Estado policíaco o policial". Seguimos, no obstante, la traducción del término adoptada por la edición castellana del *Diccionario de Política* de Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino, México, 1994, 8a. ed. Este término fue acuñado por los liberales alemanes del siglo XIX para referirse al Estado paternalista de Federico, al que contraponen el *Rechtsstaat* (Estado de derecho). También se debe tener en cuenta que Schmitt utiliza el término para referirse al Estado austríaco de la época de la Restauración, el cual fue llamado el "sistema de Metternich". En él ya no existe la misma actitud que en el despotismo ilustrado hacia las ideas del Iluminismo, sino que las medidas de vigilancia interior y persecución ideológica son severas; por tanto, el sentido del término "policía" que utiliza nuestro autor tiene más que ver con el sentido moderno que con el tradicional.

[2] *Hallische Jahrbücher*, editados por Ruge y Echtermeyer, 1859, pp. 281 y ss., en el ensayo *Friedrich von Gentz und das Prinzip der Genusssucht*; además, cfr. Ruge, *Friedrich Gentz und die politische Konsequenz der Romantik*, *Ges. Schr.*, I, pp. 432-450.

[3] Es evidente la influencia de los *Hallischen Jahrbücher* aun en Wilhelm Roscher, "Die romantische Schule der Nationalökonomik in Deutschland", *Zeitschr. f. d. ges. Staatswissenschaft*, Bd. 26 (1870), pp. 57, 65 y ss.; cfr. también su *Geschichte der Nationalökonomik in Deutschland*, Munich, 1874, pp. 751 y ss. La eficacia inconsciente es incalculable en el individuo. Un ejemplo interesante es el de Oskar Ewald, *Die Probleme der Romantik als Grundfragen der Gegenwart*, Berlín, 1905, pp. 10 y ss., que atribuye a Gentz una concepción del Estado típicamente romántica en un libro que, por lo demás, es rico en construcciones notables. En esta línea, cfr. además Emma Krall, "Der Fatalismus des Büchnerschen *Danton* und seine Beziehung zur Romantik", *Wissen und Leben* XI (1918), pp. 598 y ss., que reúne caprichosamente el *Danton* de Georg Büchner con el "romántico" Gentz, quien aquí pasa de nuevo como el "espíritu encarnado de Lucinde". La crítica correcta comienza con la exposición de Haym en la *Enciclopedia* de Ersch y Gruber, tomo 58 (Leipzig, 1854), pp. 524-592, donde se distingue correctamente la claridad práctica del pensamiento gentziano del "color" romántico meramente exterior. De manera parecida, R. v. Mohl, *Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*, Erlangen, 1856, II, pp. 488, 491, y J. C. Bluntschli, *Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik*,

Después de una lectura de su magnífica correspondencia, cuya edición se debe a F. C. Wittichen,[4] no será posible otro juicio. Su amistad con Adam Müller es un caso psicológico particular; en un hombre sensible como Gentz la aceptación de algunas trivialidades románticas demuestra tan poco como en Goethe; por el contrario, es decisiva la claridad racional de su pensamiento, su sensata objetividad, su capacidad para la argumentación jurídica,[5] su sensibilidad para los límites de la actividad del Estado, su instinto contra hombres como los hermanos Schlegel, su odio contra Fichte. Gentz continúa espiritualmente el siglo XVIII, en una línea con Lessing, Lichtenberg y Wilhelm von Humboldt. Siempre le resultó incomprensible toda disolución romántica de conceptos, sobre todo en los asuntos políticos y de filosofía política, y nunca quiso saber nada de los "apotegmas fantásticos y místicos y de las fantasías metafísicas", ni siquiera de los de su amigo Müller. Se interesó por un justo "sistema de contrapesos", y durante la Restauración metternichiana, a pesar de toda su docilidad frente a Metternich, comprendió también los reclamos liberales, en cuanto sólo así podía liberarse del temor a una revolución.

Munich, 1864, p. 438, quien lo coloca junto a Burke y a Johannes von Müller, diferenciándolo de de Maistre, Bonald, Haller, Adam Müller y Görres. También Eugen Guglia, *Friedrich von Gentz*, Viena, 1904, pp. 117 y ss., dice de él: "Este entusiasmo por la teoría del estado romántico-teosófica era sin embargo puramente platónico. En suma, a este respecto lo más valioso es una expresión que Metternich dijo de él: toda forma de romanticismo le era fundamentalmente extraña". Fr. Schlegel nunca habría cometido el error de considerar a Gentz un romántico; en una caracterización inmejorable, lo incluía más bien en el siglo XVIII, "pues el estilo magistral de su correcta elocuencia con la ingeniosa claridad del entendimiento nos proporciona precisamente un retrato de esta múltiple cultura del siglo XVIII" ("Signatur des Zeitalters", *Concordia*, pp. 554, 563).

[4] *Briefe von und an Friedrich von Gentz, herausgegeben von Friedrich Carl Wittichen*, Munich y Berlín, 1909 s. (citadas como *W. I*, *W. II*, *W. III* 1 y 2).

[5] Cfr. la *Darlegung der Legimität Napoleons* *[Exposición de la legitimidad de Napoleón], *W. III*, 1, pp. 247 y ss.

Aquí aparece una curiosa confusión terminológica. Después de la muerte de Gentz, Metternich escribió a un amigo que, a fin de cuentas, aquél no le había prestado más servicios que los de la imaginación; que le parecía que Gentz fue siempre inmune al romanticismo y que sólo en los últimos años se manifestó en él una especie de romanticismo que fue el principio del fin.[6] Metternich comprendía como romanticismo las tendencias liberales y humanitarias, frente a las cuales no le parecía que Gentz fuera suficientemente inmune. Ésta no era una terminología privada de Metternich. En este punto los aristócratas de la Restauración eran muy susceptibles: tolerancia, derechos humanos, libertades individuales, todo eso era revolución, rousseaunismo, subjetivismo desenfrenado y, por eso, romanticismo.

Pero también para los revolucionarios del *Vormärz*,* como Arnold Ruge,[7] lo esencial del romanticismo consistía en eso, y a menudo se les hacía difícil salvar su terminología –al menos superficialmente– de las contradicciones. "El fundamento de todo romanticismo –dice Ruge– es un temperamento intranquilo y rebelde", por eso el romanticismo tiene que originarse en el protestantismo, en el principio del yo libre. La rela-

[6] F. C. Wittichen, *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, t. 50 (1910), p. 110.

* En la historiografía alemana suele denominarse *Vormärz* al período comprendido entre el Congreso de Viena (septiembre de 1814-junio de 1815) y la revolución de marzo de 1848. A veces también se denomina de esta manera el período comprendido entre los años 1830 y 1848.

[7] Ruge, *Ges. Schriften* I, pp. 42, 248, 265, 501; III, pp. 249, 453 (1846). Como precursor del romanticismo nombra a Lenz, Klinger, etc., del "*Sturm und Drang*", pero también a Stolberg, Jacobi, M. Claudius; como propiamente románticos, a los dos Schlegel, a Tieck, Wackenroder, Z. Werner, Steffens, Creuzer, Gentz, Adam Müller, Haller, J. F. Mayer, Schubert, Brentano, Arnim, Fouqué; como epígonos, de tipo "resuelto": los Turner, y de tipo pietista-aristocrático-jesuítico: Gentz, Savigny, Görres, Stahl, Jarcke, etc. A partir de 1830 comenzará una nueva prolongación del romanticismo: los "Jóvenes Alemanes", los neo-schellingianos, los hegelianos románticos (Göschel). De este modo, la palabra se convierte en un nombre colectivo para todos los adversarios políticos. Hegel reúne ambos aspectos, el romántico y el de la libertad, por eso el progreso consiste en una purificación de la filosofía hegeliana de los elementos románticos. *Ges. Schriften* I, pp. 451-454.

ción entre protestantismo y romanticismo se impone por sí misma: no sólo los contrarrevolucionarios católicos la han señalado, sino también los protestantes alemanes. Hace poco tiempo, un estudioso alemán señaló que los franceses perciben en el romanticismo un aire protestante "con el máximo derecho";[8] también G. von Below sostiene que el romanticismo tiene "que ser considerado como una creación, por cierto no del espíritu protestante, pero sí del suelo protestante y de su Estado, Prusia".[9] Los revolucionarios antirrománticos del *Vormärz* sólo agregan que el romanticismo es turbia agitación y arbitrariedad, excesiva libertad del individuo que quiere someter al mundo. "El romanticismo es la declaración de guerra de este espíritu de arbitrariedad, de la arbitrariedad más ofensiva, más tiránica, más deliberada, contra el espíritu legal y libre de la época". La relación con la reacción política era construida dialécticamente, de modo que el romanticismo contiene, ciertamente como negación, un principio revolucionario, pero precisamente como arbitrariedad subjetiva es opuesto a los "límites de la verdadera libertad" y rechaza la revolución resultante de la Ilustración. La Revolución Francesa fue para los jóvenes revolucionarios una expresión del espíritu libre, el romanticismo, en cambio, un naturalismo insípido, sustancia que no avanza hacia el concepto y la autoconciencia; de ahí "los esfuerzos de los románticos políticos para presentar a la planta o al animal como ideales del Estado y recomendar la imitación del crecimiento *vegetal* y del *movimiento instintivo* del organismo animal".

Tales construcciones hegelianas son sin duda más profundas y correctas que las caracterizaciones actualmente usuales del romanticismo, pero contienen, no obstante, una gran confusión: el individualismo más extremo y la insensibilidad vegetativa son mencionados conjuntamente como características. Además, los hegelianos, como represen-

[8] Victor Klemperer, *Romantik und französische Romantik, Festschrift für Karl Vossler*, Heidelberg, 1922, p. 27.

[9] *Die deutsche Geschichtsschreibung von den Freiheitskriegen bis zu unsern Tagen*, 2a. ed., Munich y Leipzig, 1924, p. 4, refiriéndose a M. Lenz, *Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft*, 1915, II, p. 299.

tantes del "espíritu real", hicieron al romanticismo naturalista el reproche de ser un alejamiento abstracto y trascendente con respecto a la vida real; el romanticismo sería –como quizá se lo calificaría actualmente– una plenitud en el mero deseo, la satisfacción ilusoria de un anhelo que no fue satisfecho de manera real. Por eso se lo explica a partir de las miserables condiciones políticas de Alemania. "El romanticismo está arraigado en el sufrimiento de la tierra, y un pueblo se encontrará tanto más romántico y elegíaco, cuanto más nefasto sea su estado".[10] El realismo de los revolucionarios hegelianos se vuelve también contra el espiritualismo "cristiano" y su desvalorización de la realidad, contra la carencia de "objetividad,"[11] sin que hayan logrado comprender por medio de un concepto sucinto al contradictorio y multiforme enemigo.

Esta inseguridad se basaba principalmente en que los portavoces de la futura revolución de 1848 admiraban a Rousseau y a la Revolución Francesa, y veían en ellos el gran modelo en el que se apoyaban; por eso, en lo que respecta a Alemania, tenían que disputarle al romanticismo toda relación con el espíritu de la revolución. Los escritores franceses, en cam-

[10] A. Ruge, *Die wahre Romantik, ein Gegenmanifest* (*Gesammelte Schriften* III, p. 154): el romanticismo es por eso anhelo. El anhelo mismo de escapar del romanticismo es también romanticismo; el deseo de disfrutar plenamente de la libertad, "esta secretísima cuestión sentimental de nuestra tensa época".

[11] Karl Marx, *Die heilige Familie*, Frankfurt a. M., 1845, p. 19. La crítica que Marx ha realizado en los *Deutsch-französische Jahrbücher* es conocida. Es de especial interés el siguiente fragmento de una carta de Engels del 28 de septiembre de 1892, publicada por Franz Mehring (*Die Lessing-Legende*, Stuttgart, 1893, p. 440): "Durante su época de Bonn y Berlín, Marx había llegado a conocer a Adam Müller y la *Restauration* del Sr. von Haller; sólo hablaba con bastante desprecio de esta copia insípida, verborrágica y exagerada del romántico francés Joseph de Maistre y del cardenal Boland" (se refiere a Bonald). En el ensayo sobre la filosofía hegeliana del derecho, Marx no utiliza la expresión "romanticismo", en cambio, en *Misère de la philosophie* (1847), pp. 116, 117, dice que los economistas fatalistas son clásicos o románticos; los clásicos observan el desarrollo con impiedad indiferente, los románticos son humanitarios y le dan a los pobres proletarios el consejo de ser ahorrativos, etc. Aquí se muestra la terminología francesa: romántico = humanitario.

bio, han acentuado cada vez más esta relación y, finalmente, han equiparado revolución y romanticismo. Lo común tiene que encontrarse en un individualismo que caracteriza a ambos movimientos. Si se prescinde de indicios provisionales, la oposición al clasicismo de los siglos XVII y XVIII comienza con Rousseau. En este punto se reconoce el renacimiento de un individualismo y al mismo tiempo el comienzo del romanticismo, pues el individualismo es "*le commencement du romantisme et le premier élément de sa définition*".*[12] Dado que el concepto del clasicismo francés del siglo XVII es fácilmente definible desde el punto de vista histórico, el romanticismo, como oposición al clasicismo, puede definirse de manera aparentemente más sencilla en Francia que en Alemania, donde la generación clásica ya había crecido bajo la influencia de Rousseau, de modo que la generación siguiente, llamada romántica, no podía aplicar la oposición entre clásico y romántico a una interpretación del clasicismo tan clara y tradicionalmente fundada como en Francia. Ahora bien, toda antítesis clara ejerce una atracción peligrosa sobre otras diferenciaciones menos claras; la diferenciación entre individualismo y solidaridad cayó dentro

* El comienzo del romanticismo y el primer elemento de su definición.

[12] F. Brunetière, "Le mouvement littéraire au XIX. siècle", *Revue des deux mondes*, 15 octubre de 1889, p. 874. Este autor enumera como características de lo romántico: *liberté dans l'art, - substitution du sens propre au sens commun dans toutes les acceptations du mot; - exaltation du sentiment du Moi; passage, pour parler comme les philosophes, de l'objectif au subjectif, ou, littérairement, du dramatique au lyrique et á l'elegiaque; - cosmopolitisme, exotisme, sentiment nouveau de la nature; - curiosité du passé, des vieilles pierres et des vieilles traditions; - introduction dans la littérature des procédés ou des intentions de la peinture; voilà le Romantisme.* *[libertad en el arte; sustitución del sentido propio por el sentido común en todas las acepciones del término; exaltación del sentimiento del yo; pasaje, para hablar como los filósofos, de lo objetivo a lo subjetivo, o, literariamente, del drama a la lírica y a la elegía; cosmopolitismo, exotismo, nuevo sentimiento de la naturaleza; curiosidad por el pasado, las ruinas y las antiguas tradiciones; introducción en la literatura de los procedimientos o las intenciones de la pintura; he aquí el romanticismo]. Esta enumeración es característica y muestra la total insuficiencia del método que describe en lugar de definir; con la mayor ingenuidad se mencionan como características subjetivismo y tradicionalismo uno al lado del otro, y si se señala la autocontradicción de estas características, se debe esperar ser informado sobre el "Proteo" romántico.

comunitario, esto es, descubrieron al "pueblo" como unidad supraindividual y orgánica. En el célebre libro de Meinecke sobre la génesis del Estado nacional alemán, Novalis, Friedrich Schlegel y Adam Müller son presentados como exponentes del sentimiento nacional alemán y aparecen en la misma línea que Stein y Gneisenau.[14] Georg von Below elogia al movimiento romántico como el verdadero superador de la concepción racionalista de la historia y como fundador de un nuevo sentido histórico que ha dado nueva vida a todas las disciplinas histó-

---

misticismo cristiano emancipado de sus marcos racionales y tradicionales que Rousseau ha sabido traducir en palabras más elocuentes... y que desde entonces, bajo las figuras diversas del romanticismo, ha ejercido su influjo sobre el pensamiento europeo en la mayor parte de sus decisiones teóricas o prácticas]... Arthur *de Gobineau, héritier intellectuel des Maistre, des Bonald et des Montlosier d'une part, élevé dans les suggestions hegeliennes de l'autre et prédisposé par son talent littéraire á jeter sur cette double tradition le vêtement picaresque du romantisme français de 1830* (*Chamberlain*, p. 5) *[Arthur de Gobineau, heredero intelectual de los de Maistre, de los Bonald y los Montlosier, por una parte, educado en las sugestiones hegelianas por otra y predispuesto por su talento literario a echar sobre esta doble tradición la vestimenta picaresca del romanticismo francés de 1830]. *De Taine dice que su mérito es haber contribuido "á restaurer l'esprit classique par l'élimination ou tout au moins par la plus large rationnalisation du mysticisme de Rousseau qui continue de fournir leur religion á quelques démocraties contemporaines"* *[a restaurar el espíritu clásico por la eliminación o, al menos, por la más amplia racionalización del misticismo de Rousseau que continúa brindando su religión a algunas democracias contemporáneas]. Acerca del carácter místico del imperialismo, también llamado por él "romántico", ya había advertido Pierre de Coubertin (*Études d'histoire contemporaine*, París, 1896, *Pages d'histoire contemporaine*, París, 1909), y le había reprochado a los franceses su "pacifismo romántico", porque permanecieron apartados e inactivos entre el imperialismo británico, el alemán y el norteamericano. De la gran literatura francesa contra Rousseau y el romanticismo deseo destacar: las conferencias de Jules Lemaître sobre Rousseau; Pierre Lasserre, *Le romantisme français*, París, 1908 (desde entonces, más ediciones), y, sobre todo, Charles Maurras, cuyos escritos más importantes sobre esta cuestión están reunidos ahora en un volumen, *Romantisme et Révolution*, París, 1922 (Nouvelle Librairie Nationale).

[14] Friedrich Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat, Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaats*, 6a. ed., Munich y Berlín, 1922, caps. IV, V, y VII.

ricas.[15] Una idea típicamente romántica, la "conversación eterna", y la "sociabilidad" romántica son presentadas como pruebas de la superación del individualismo. Tampoco se puede tildar sencillamente al romanticismo de ser sinónimo de irracionalismo. El *Versuch über den Begriff des Republikanismus** (1796) de Schlegel está fundado demasiado profundamente en el pensamiento racionalista como para que pudiera dejarlo de lado como a un elemento extraño. Por el contrario, a menudo son percibidos precisamente los elementos intelectualistas y racionalistas como algo esencialmente romántico.

Aquí podía construirse nuevamente una relación con la Revolución Francesa. Ciertamente, un historiador como Taine ha explicado el jacobinismo a partir del racionalismo abstracto del *esprit classique*: dogmáticos enamorados de sí mismos,[16] a los que su *raison raisonnante* ha vuelto incapaces de toda experiencia objetiva, buscan configurar el mundo de acuerdo con los axiomas de su geometría política; Rousseau se mueve enteramente dentro del marco de este *moule classique*, cada vez más estrecho y más rígido, hasta que finalmente se vuelve un intelectualismo estéril que aniquila todo. Lo que impulsó a un pedante como Robespierre no habría sido, por consiguiente, la plenitud vital de energías irracionales, sino la furia de la abstracción vacía.[17] Para Seillière la revolución está condenada por ser irracional, lo que

[15] *Ibid.*, p. 9.

* Ensayo sobre el concepto de republicanismo.

[16] *Origines de la France contemporaine*, t. II. A pesar de Aulard y Seignobos, siempre será necesario, al tratar estos temas, referirse a los juicios de Taine; su perspicacia psicológica y su gran poder expresivo, que sabe llevar acontecimientos vastos y complicados a una fórmula precisa de su *structure intime*, no han sido refutados hasta ahora por ninguna objeción.

[17] De los dos elementos del espíritu jacobino, *amour-propre* y *esprit dogmatique*, el primero contiene ya los momentos irracionales, que Seillière tanto destaca. Su oposición a Taine, en consecuencia, no es tan grande como afirma, debido a su interés en una antítesis más nítida. Taine también ha señalado ya (*op. cit.*, cap. 1) que todo fanatismo político o religioso tiene como fundamento un *besoin avide*, una pasión oculta, más allá de los canales filosóficos y teológicos por los que pueda circular.

para él significa misticismo y romanticismo, mientras que Taine se siente repelido por su abstracción racionalista, por su *esprit classique*. Por consiguiente, para la historia francesa la oposición entre clásico y romántico parece ser tan sencilla debido a la existencia de una tradición clásica reconocida, pero las fórmulas se vuelven inseguras cuando son utilizadas para la explicación de acontecimientos políticos. En Taine, además, vuelven a aparecer casi todos los argumentos aducidos por los opositores a la revolución, que en Alemania generalmente son incluidos entre los románticos. No sólo Burke y su traductor Gentz han llamado a los jacobinos teóricos rabiosos, también Adam Müller caracteriza a la revolución como un fetichismo de conceptos abstractos y construye una relación con la época clásica: ésta era el absolutismo racionalista de un hombre individual, el dogma revolucionario es sólo la "quimera opuesta" del mismo racionalismo. En esta argumentación, Müller se apoya simultáneamente en Burke, Haller, de Maistre y Bonald.[18] Por lo tanto, son precisamente los llamados "románticos políticos" quienes ven el sinsentido de la revolución en su distanciamiento de la experiencia razonable. Se comprende casi de

[18] *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften und der Staatswirtschaft insbesondere* *[Acerca de la necesidad de una fundamentación teológica para el conjunto de las ciencias políticas, y especialmente para la economía], Leipzig, 1819 (en adelante, citado como *Theologischen Grundlage*), II, III, VII, VIII. (En las *Vorlesungen Über König Friedrich II. und die Natur, Würde und Bestimmung der Preussischen Monarchie* *[Lecciones sobre el rey Federico II y la naturaleza, dignidad y definición de la monarquía prusiana], Berlín, 1810, Müller había presentado a la Revolución Francesa como reacción legítima contra el clasicismo.) El escrito es una reminiscencia de *Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustandes; der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt* *[Restauración de la doctrina del Estado o Teoría del estado natural-social, contrapuesta a la quimera artificial-burguesa], de Haller (Winterthur, 1816). El desprecio de Burke por los alquimistas y geómetras políticos, por los abogados "principistas", por su "vanidad fanática", por sus "recortes de papel" que ellos llaman constituciones, es conocido (*Reflections on the Revolution in France*, 9a. ed., Londres, MDCCXCI, pp. 226, 268, 287, 289; en la traducción de Gentz, *Ausgewählte Schriften I*, Stuttgart y Leipzig, 1836, pp. 157, 257, 299, 318). En Bonald, la *Théorie du pouvoir* (aparecida en 1796

suyo que ningún republicano burgués en Francia y ningún miembro de la *Ligue des droits de l'homme et du citoyen* se considere por eso refutado; cualquiera de ellos haría referencia a las constituciones americanas, alegando que en estas fórmulas fundadas "a partir de la naturaleza" se trata por cierto de manera explícita de principios abstractos, pero en verdad de expresiones de experiencia correcta y de instinto político correcto, sólo devolvería el reproche de romanticismo a sus adversarios. Ahora bien, la Revolución Francesa es un acontecimiento que es considerado en la historia moderna como un punto orientador. Los partidos políticos se agrupan según la diferente posición política respecto de las ideas de 1789. Liberales y conservadores se diferencian de la siguiente manera: el liberalismo proviene de 1789 y el conservadurismo de la reacción contra 1789, de Burke y del romanticismo.[19] Pero el acontecimiento decisivo es caracterizado de manera tan contradictoria que en un momento los revolucionarios se llaman románticos y luego se denominan así los opositores a la revolución. Las ideas de 1789 se resumen en la palabra "individualis-

---

en Konstanz, *Oeuvres*, t. XIII y XIV, París, 1843) y el *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social* (aparecido en 1800, 2a. ed., *Oeuvres*, t. I, 1817) están llenos de antipatía hacia el "hacer" artificial. Para de Maistre cfr. *Considérations sur la France*, cap. VI. La inversión: absolutismo del rey - absolutismo del pueblo era usual en la época de Müller, cfr. *Die Zeitgenossen* (en los que Müller ha publicado una biografía del emperador Francisco y un ensayo sobre Franz Horner) I, 3, p. 9: Luis XIV aniquiló el Estado, la unidad a través de la uniformidad, "se desencadenó la revolución. Su temida expresión 'el pueblo es soberano', 'el pueblo es el Estado', formuló la oposición" (ensayo sobre Fouché, firmado con H).

[19] Adalbert Wahl, "Beiträge zur deutschen Parteigeschichte im 19. Jahrhundert", *Hist. Zeitschr.* 104 (1909), p. 344; G. v. Below, "Die Anfängen der konservativen Partei in Preussen", *Intern. Wochenschrift* 3 (1911), pp. 1089 y ss. El conservadurismo se define, por lo tanto, de manera negativa. El efecto de tales conceptos negativos se muestra posteriormente en el libro de G. v. Below *Die deutsche Geschichtsschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unseren Tagen*, Leipzig, 1916, 2a. ed., 1924: aquí es romántico todo lo que no es racionalismo ahistórico. A pesar del hermoso fragmento Nº 136 de Novalis, a pesar de la pseudo-logia de las cartas de Bettina, aún se toma en serio al romanticismo.

mo",[20] pero el romanticismo también es esencialmente individualismo; el romanticismo es también distanciamiento de la realidad, pero precisamente los románticos políticos, frente la revolución, se remiten a la experiencia positiva y a la realidad.

Si frente a esta confusión simplemente se quisiera renunciar a la utilización de la palabra, sería quizás una salida práctica, pero no una solución. Si también en la táctica de las luchas políticas y en las vicisitudes de los debates histórico-políticos la oscura palabra se desliza de aquí para allá y va y viene de un lado al otro en la mecánica de las antítesis superficiales, es no obstante necesario, y quizás también posible, determinar a partir de las relaciones históricas y espirituales del conjunto que se designa como romanticismo la peculiaridad de aquello que debe ser llamado legítimamente "romanticismo político". La dificultad de una definición convincente consiste, en última instancia, en que "romántico" no se ha convertido en una denominación político-partidaria aceptada. "Los nombres de los partidos políticos no son completamente exactos", señala con razón Friedrich Engels, pero palabras como liberal, conservador, radical tienen un contenido relativo históricamente comprobable, aunque no sea un contenido absoluto. En un caso así, la etimología sólo ayuda a poner las dificultades enérgicamente frente a nosotros. "Romántico" [*romantisch*] significa etimológicamente "novelesco" [*romanhaft*]; la palabra deriva de novela [*Roman*] y puede tener un significado explicativo preciso como diferenciación de un concepto superior de "épica". La definición a la que conduce el presente trabajo hace justicia al sentido de la palabra y logra, por medio de las interesantes investigaciones filológicas e histórico-literarias de Victor Klemperer,[21] una justifi-

[20] Wahl, *op. cit.*, p. 546: el contenido de las ideas de 1789 es un individualismo secular y democrático; el hombre tiene sólo derechos frente al Estado, no deberes; el individuo tiene derecho de resistencia; se rechaza toda política de potencia, el individualismo está *orientado secularmente*; *la felicidad mundana del individuo* por medio de la virtud y el goce.

[21] *Romantik und französische Romantik. Festschrift für Karl Vossler*, Heidelberg, 1922. Además, E. Seillière, *Les origines romanesques de la morale et de la politique romantiques*, París, 1920, especialmente pp. 11-12; también el libro sobre Rousseau anteriormente mencionado muestra la relación con la literatura novelesca.

cación especial. Pero, lamentablemente, desde hace casi un siglo la palabra romanticismo –en una confusión atroz– es un recipiente vacío que se llena con un contenido diferente que cambia de un caso a otro. Para una dilucidación de esta situación, acéptese por el momento el caso de un uso análogo del concepto igualmente épico de "fábula". Si hoy se calificara de "fabuloso" a un movimiento artístico o literario y su arte "fabuloso" se definiera como arte total, verdadero, superior, incondicionalmente auténtico, vital, pero lo "fabuloso" se definiera como actividad superior, totalidad o metafísica, cuando ve su especificidad en ninguna otra cosa y nada menos que en ser precisamente "fabuloso", esto recordaría sin duda algunas definiciones del romanticismo.[22] Posiblemente el movimiento tendría éxito y a través de algunas producciones le daría a la palabra un contenido histórico concreto. Sería insensato querer deducir el criterio del arte o mentalidad fabulosos del significado de la palabra "fabuloso", pero sería más insensato aún ver en el programa del movimiento algo más que un rechazo a toda diferenciación clara. Por eso no se llega a nada cuando se describe el romanticismo como impulso místico-expansivo, como anhelo de lo sublime, como mezcla de ingenuidad y reflexión, como dominio de lo inconsciente, u otras expresiones semejantes, por no hablar de las autodefiniciones románticas (la "poesía romántica es una poesía universal progresiva", "abarca todo lo que es puramente poético, desde el sistema mayor del arte, que contiene en sí cada vez más sistemas, hasta el suspiro y el beso que exhala el niño que hace versos en una canción ingenua").

Otra dificultad particular consiste en que justamente los buenos historiadores, en su rechazo a las divisiones conceptuales, toman por ese motivo como "románticas" las múltiples opiniones de un hombre

[22] Durante la corrección de esta 2a. ed. (diciembre de 1924) me enteré de que los artistas rusos modernos que se llaman a sí mismos "Hermanos de Serapión" proclaman el pasaje hacia la fábula. "Fábula" significa a la vez, en una confusión altamente significativa, ya la acción (como hecho objetivo en oposición a la resolución psicológica), ya la fabulación y la novelación, de modo que, en el manifiesto, el romanticismo aparece como "gran arte". En todo esto es interesante notar que desde el romanticismo predomina una incapacidad para reconocer que todo gran arte es representativo y nunca romántico.

al que alguna vez consideraron romántico. Por ejemplo, dado que Eichendorff es sin duda un buen lírico romántico, sería, por consiguiente, romántico todo lo que este noble católico considera verdadero. De este modo se explica un interesante fenómeno histórico, destacado acertadamente por Vladimir G. Simkhovitch: "ciertas teorías filosóficas y literarias son formuladas y representadas por gente que tiene ciertas opiniones sociales y políticas, y por medio de un procedimiento que puede calificarse de 'infraestructural'", produce entonces una identificación. "Así, los escritores que en Rusia abogaban por *l'art pour l'art* durante décadas fueron identificados inmediatamente como reaccionarios políticos, mientras que todo realista debía ser necesariamente un liberal o un radical. De manera parecida, en la primera mitad del siglo XIX en Alemania, el romanticismo era sinónimo de conservadurismo político, mientras que en la década de Feuerbach el naturalismo estaba al mismo nivel que la rebelión política y el socialismo humanitario".[23] Por eso es necesario establecer lo esencial sistemáticamente a través de una limitación consciente a un conjunto histórico determinado. De modo opuesto a la expansión que el concepto de romanticismo ha encontrado en la obra de Seillière –en la que en realidad designa nada más que la similitud genérica de un hábito psicológico en todas las situaciones–, en los historiadores alemanes que se han ocupado en detalle de investigaciones concretas ha desaparecido un nombre detrás de otro de la larga lista de románticos que Ruge había propuesto. Görres ya no fue considerado un romántico político a causa de su oposición democrática, en ningún caso se lo podría llamar romántico razonablemente, tan poco como a Stahl y a Jarcke, y por la separación de la teoría histórica del Estado y del derecho respecto de la doctrina romántica está excluido sobre todo Sa-

[23] *Marxismus gegen Sozialismus* (traducido del inglés), Jena, 1913, pp. 26-27.

[24] Alexander Dombrowsky, "Adam Müller, die historische Weltanschauung und die politische Romantik", *Zeitschr. f. d. ges. Staatswissensch.* 65 (1909), p. 577; incluye también a Müller en el romanticismo político, pero sólo en sus últimos años; acepta, por lo tanto, la equiparación de teoría de la Restauración y romanticismo político, aunque este último parece ser el concepto más extenso. Lamentablemente, las claras

vigny.[24] En última instancia, quedan como románticos políticos solamente los propios escritores de la Restauración política, Adam Müller, Friedrich Schlegel y Haller.

Sin embargo, también esta lista se encuentra aún bajo la influencia de los lugares comunes de la Restauración alemana y de la polémica liberal contra "Haller, Müller y consortes". El hecho de que todos se hayan convertido al catolicismo parece fundar una comunidad más amplia, que conduciría entonces nuevamente a una relación entre el romanticismo político y la concepción "teocrático-teosófica" del Estado, como si el catolicismo romano y la teosofía no fueran tan opuestos entre sí como el clasicismo y el romanticismo. Pero tampoco Haller es un romántico. Su conversión al catolicismo en 1820 tiene una motivación completamente distinta de la del literato Müller, de 25 años en 1805. Si su obra ha causado una impresión tan poderosa

---

distinciones de este buen ensayo no están extendidas a estos conceptos. Gunnar Rexius, "Studien zur Staatslehre der historischen Schule", *Hist. Zeitschr.* 107 (1911), p. 520 (en las recensiones que hace Rehberg de los escritos de Müller y de Haller se muestra "por primera vez el abismo entre la teoría histórica del Estado y la de la reacción o, si se quiere así, del romanticismo político"; en la p. 535 menciona la diferencia entre la concepción histórica y la *romántico-racionalista* (*sic*), parece por ende considerar un elemento racionalista como factor constitutivo del romanticismo político). U. H. Kantorowicz, "Volksgeist und historische Rechtsschule", *Historische Zeitschrift*, 108 (1911), p. 303: la teoría del espíritu del pueblo es característica de la escuela histórica; el método y la intuición de la escuela histórica son en verdad de origen romántico (aquí se cita a Novalis y se remite a Poetzsch, *Studien zur frühromantischen Politik und Geschichtsauffassung*, Leipzig, 1907, pp. 64, 67), pero "sólo el romanticismo político de un Adam Müller o de un von Haller (!) tiene que quedar aquí fuera de consideración; éste no tiene nada que ver con la teoría del espíritu del pueblo". Wilhelm Metzger, *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*, Heidelberg, 1917, p. 251, considera en conjunto a Fr. Schlegel, A. Müller y K. L. von Haller como "románticos reaccionarios", a diferencia de los históricos: Savigny y Schleiermacher, von Schelling y la política de los primeros románticos; en la p. 282 aparece Savigny como un romántico influido por A. Müller. Schleiermacher ha sido tratado en detalle por Metzger, sus opiniones sobre el Estado y la sociedad las ha compilado Günther Holstein, *Die Staatsphilosophie Schleiermachers*, 1922. Excelente la obra de Spranger, *Lebensformen*, p. 162.

en los temperamentos románticos de la época de la Restauración, en Adam Müller, Friedrich Schlegel y especialmente en el círculo conservador de Berlín, esto podría indicar más bien una diferenciación espiritual, porque también temperamentos tan poco románticos como Bonald o de Maistre han influido de manera decisiva en los románticos alemanes. Haller ha sido considerado con razón como un pariente espiritual de Möser, lo que se comprueba por su manera práctica, objetiva, de atenerse a la realidad positiva de un orden social feudal-patriarcal.[25] En cuanto construye más allá de eso, pertenece al antiguo derecho natural deductivo.[26] De este modo, entre los alemanes, queda esencialmente Adam Müller como ejemplo hasta ahora indudable de romanticismo político.[27] Junto a Friedrich Schlegel y Zacharías

[25] Rexius, *op. cit.*, p. 317 (nota); a pesar de eso, en la p. 508 nombra juntos a Müller y a Haller como los dos "profetas de la Restauración", y a ambos como románticos políticos. Sobre la vida y el carácter de Haller: Ewald Reinhard, *Karl Ludwig von Haller, ein Lebensbild aus der Restaurationszeit*, Köln, 1915 (Görres Gesellschaft).

[26] Que las argumentaciones de Haller son metódicamente un ejemplo de deducciones del derecho natural lo ha explicado recientemente Metzger en *op. cit.*, p. 272. A. von Arnim –quien, por otra parte, también tiene un buen ojo para las teorías políticas– señaló ya (en una carta a Görres) el parentesco con Rousseau. "Según mi convicción, padece de la misma insuficiencia que Rousseau, sólo porque la dirige hacia el otro bando y sabe darle una apariencia más histórica, aparece ante la gente como algo nuevo e importante" (Reinhard, *op. cit.*, p. 51). Muy claro Chr. Alb. Thilo, *Die theologisierende Rechts- und Staatslehre*, Leipzig, 1861, p. 263: "los conceptos jurídicos de Haller no son otros que los utilizados en el derecho natural". También Bluntschli, *op. cit.*, p. 486, que lo considera junto con Müller, Görres, Bonald, de Maistre y Lamennais, dice de él: "éste se diferencia esencialmente de los otros"; de manera parecida, Mohl, *op. cit.*, I, pp. 253, 254, y G. von Below, *Der deutsche Staat des Mittelalters*, Leipzig, 1914, pp. 8 y 174. Que no le cae en gracia a Bergbohm se comprende de suyo, casi inmediatamente: "él es más bien un completo iusnaturalista, sólo que buscó el modelo de su derecho natural en las instituciones positivas de épocas pasadas [...] es un doctrinario iusnaturalista reaccionario, no un prosélito de la Escuela Histórica", *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*, Leipzig, 1892, p. 175; con referencia a Singer, "Zur Erinnerung an Gustav Hugo", en: *Zeitschr. f. d. Privat- und öffentliche Recht*, de Grünhut, 16, 1889, pp. 275 y ss. Sobre Haller, recientemente: F. Curtius, *Hochland*, 1923/1924, p. 200.

[27] Metzger, *op. cit.*, p. 260 llega incluso a considerar la *Lehre vom Gegensatz*, Berlín, 1804, de Müller, como el "escrito programático de la concepción romántica del mundo".

Werner pertenece al grupo de literatos protestantes del norte de Alemania que tomaron la orientación del sur y se convirtieron al catolicismo, por consiguiente, (si se prescinde del prematuramente fallecido Novalis) pertenece al grupo cuyo camino se cruza con el de los filósofos alemanes del sur, Hegel, Schelling y Johann Jakob Wagner, en los que la orientación parece ir hacia el norte, pero cuya actividad espiritual no puede ser definida por el predicado "romántico". Dado que Friedrich Schlegel era activo en política y que, en cierto sentido, puede ser incluido dentro del romanticismo político,[28] entonces también hay que tomarlo en cuenta. Pero antes de que la estructura del romanticismo político sea indagada a partir del conjunto de sus relaciones histórico-espirituales y sistemáticas, es preciso mostrar en un ejemplo la praxis de un romántico político. Pues si no se trata de construcciones arbitrarias, sino de la peculiaridad decisiva de una manifestación vital política, no es indiferente cómo se comportan *in concreto* los románticos políticos. Para Chateaubriand, cabe referirse a la brillante exposición de Paléologue.[29] En Alemania, la actividad política de Adam Müller muestra la imagen típica del romanticismo político. De allí resultará cuán incorrecta es la interpretación hoy co-

[28] Meinecke, *op. cit.*, cap. V: "Friedrich Schlegel im Übergang zur politischen Romantik", p. 83: por medio de la conversión a la Iglesia católica y de la adhesión a Austria, el romanticismo libre e individualista de Friedrich Schlegel se transformó en uno con fuertes lazos políticos y eclesiásticos. También de Maistre y Bonald son para Meinecke, naturalmente, románticos políticos (p. 240), ya que Meinecke, al contrario de su capacidad de diferenciación en el examen de otras tendencias, adopta aquí un uso del lenguaje generalmente fortuito y sustentado en lugares comunes. De este modo se explica también la distinción tan asombrosa para un historiador tan sutil: romanticismo "libre" y "político".

[29] *Romantisme et Diplomatie, Talleyrand, Metternich, Chateaubriand*, París, 1924, pp. 101 y ss. No es necesario decir que Talleyrand y Metternich no eran románticos (Paléologue habla tan sólo de la "*légende romantique du diplomate*"), ambos eran tan poco románticos como muchas otras figuras que han servido de ocasión para la productividad romántica. Cuando Talleyrand es presentado por la Sand de manera literaria como una figura romántico-demoníaca, continúa siendo históricamente lo que es, un técnico brillante de la política de gabinete.

rriente, que pone bajo la misma categoría de espiritualidad política a hombres como Burke, de Maistre y Bonald junto a Adam Müller y Friedrich Schlegel.

I. La situación externa

El movimiento romántico, que apareció a fines del siglo XVIII en Alemania, se hizo pasar por una revolución, y estableció en consecuencia una relación con los acontecimientos políticos en Francia. En vista de las condiciones sociales existentes en los dominios de este movimiento, en el norte y el centro de Alemania, era evidente que la relación no era entendida políticamente. El orden burgués estaba tan absolutamente firme que podía permitirse sin la menor sospecha entusiastas saludos de bienvenida a la revolución. Cuando el gobierno de Hannover hizo notar lo inoportuno de su conducta a los profesores de Göttingen, Schlözer, Feder y Spittler –quienes habían festejado desde su cátedra la liberación de las naciones del yugo de la tiranía– estos mismos estaban manifiestamente asombrados de ser tomados tan en serio. Si en la corte prusiana se mostraba una alegría particular por la revolución, esto podía ocurrir porque, según todos los cálculos, los acontecimientos en Francia debían conducir a un debilitamiento de la potencia francesa. Pero aunque la nueva república desplegó una inesperada fuerza militar y en el oeste de Alemania los estamentos amenazados del Imperio gritaban al mundo su miedo ante el expansionismo del Estado jacobino, nadie temía a las abstracciones de los derechos humanos y de la soberanía del pueblo, que en Francia habían demostrado una fuerza tan temible. Recién después de las guerras de liberación se expandió en Alemania el temor a una revolución surgida de aquellas ideas y se convirtió en un pretexto para las medidas policiales.

Cuando Schlegel dice que la Revolución Francesa, la Doctrina de la ciencia de Fichte y el *Wilhelm Meister* de Goethe son las tendencias más importantes del siglo, o que la Revolución Francesa puede considerarse

el mayor y más singular fenómeno de la historia de los Estados, esto debe evaluarse en su sentido político del mismo modo que muchas otras manifestaciones de simpatía de los burgueses alemanes, que en la segura tranquilidad del Estado de policía dejaban actuar por sí mismos a los acontecimientos y, por otra parte, en la región del ideal, acompañaban la brutal realización de ideas abstractas que se desarrollaba en Francia. Era el reflejo de un fuego muy lejano. Schlegel también superó fácilmente su entusiasmo. Pronto la Revolución Francesa no fue ya para él lo suficientemente grandiosa y sostenía que la verdadera revolución era posible aún a lo sumo en Asia; consideraba a la Revolución Francesa concreta sólo como un ensayo muy prometedor.[1] Por el contrario, la revolución de esos mismos románticos consistía en prometer una nueva religión, un nuevo evangelio, una nueva genialidad, un nuevo arte universal. De sus manifestaciones en la realidad corriente apenas corresponde alguna al foro externo. Sus hechos eran revistas. La sensación que causaban algunos literatos burgueses en los salones berlineses de las hijas de banqueros, los escándalos sociales provocados por las intromisiones en los matrimonios de amigos o anfitriones, la declaración de guerra a Goethe y Schiller, la aniquilación de Nicolai, la liquidación de Kotzebue, éstos eran, considerados externamente, algunos hechos. La muy viajada *Madame* de Staël expresaba una vez su asombro de que en Alemania pudieran exponerse libremente los más osados pensamientos revolucionarios. Desde luego, ella conocía también la explicación: nadie se los tomaba en serio. La clase políticamente determinante, la nobleza y la alta burocracia, no se dejaba impresionar, en su superioridad, por unos escritores que daban conferencias bajo el protectorado de damas con pretensiones literarias o que se les permitía asistir a las reuniones de la alta sociedad,[2] y estaban ansiosos por asimilarse a la admirada

[1] *Europa*, t. I, 1a. parte, Frankfurt a. M., 1803, p. 36

[2] R. M. Werner, "Aus dem Wiener Lager der Romantik", *Österr. Ung. Revue*, N. F. VIII 9, 1889/1890), p. 282. Karl Wagner, "Wiener Zeitungen und Zeitschriften in den Jahren 1808 und 1809", *Arch. f. österr. Gesch.* 104 (1915), p. 203, nota. Es interesante un pasaje del acta Nº 354. 1816, del Archivo del Departamento Supremo de Policía y Censura de la Corte, citado por Jakob Bleyer en "Friedrich Schlegel auf dem Bundes-

elegancia aristocrática o, por lo menos, en hacer de ella una filosofía de la urbanidad. El barón de Steigentesch expresó la concepción nobiliaria típica con la franqueza de un vividor frívolo: se debe dejar a los eruditos desahogarse sólo en sus escritorios, el hambre estimula sus plumas, y el impulso humano universal de expansión, de otro modo peligroso, sólo genera aquí libros gruesos.[3] Incluso Gentz, que había sabido hacerse respetar, fue tratado a veces por Metternich con una amistad que recuerda a la familiaridad entre el señor y el vestidor.[4] Adam Müller debía la consideración que se le tenía sólo a su amigo y apasionado defensor Gentz.[5] El buen Klinkowström se había indignado con razón por el tratamiento "vergonzoso" que los funcionarios de la cancillería

---

tage in Frankfurt, München y Leipzig", 1915, p. 18 (*Ungar. Rundschau*, 2, 1913, p. 654): "Todos estos conferenciantes y declamadores ambulantes, que mucho tiempo antes, con la desaprobación de hombres sensatos hicieron de las suyas en Alemania, se presentaron también aquí bajo la eficaz protección de las mujeres, las cuales, con irresistible impertinencia, les procuran el ingreso a las casas de conocidos ocasionales para que malgasten el tiempo". No pude acceder a la parte del acta que se refiere a Gentz, Adam Müller y al barón Albini.

[3] En Friedrich Schlegel, *Deutsche Museum*, t. I, 1er. cuaderno, pp. 206, 207.

[4] Metternich no estimaba por eso siquiera que valiese la pena la molestia de enojarse con Gentz cuando éste lo criticaba a sus espaldas o cuando se metía en asuntos sospechosos. "Que abandonado a sí mismo divaga, lo sé muy bien. Por esa razón no hay que dejarlo nunca abandonarse a sí mismo, pero siempre aprovecharlo", escribió a Hudelist (cfr. *W.* III, 1, p. 268, nota).

[5] Schuckmann, el Jefe de Negocios de la Sección de Culto y Asuntos Oficiales del Ministerio del Interior, gestionó la solicitud de Müller para hacerlo Canciller de la Universidad de Frankfurt, con la advertencia de que no sabía siquiera en qué disciplina Müller podría ejercer como *Privatdozent*, mucho menos, que pudiera necesitarse de él como Canciller (Friedr. v. Raumer, *Lebenserinnerung und Briefwechsel*, Leipzig, 1861, I, pp. 157, 158). Hardenberg establece al menos la diferencia entre Adam Müller y Saul Ascher, a la que lo obligaba su consideración por Gentz. El archiduque Johann von Österreich escribió (el 30 de agosto de 1813) en su diario personal: "Adam Müller estuvo en mi casa, es un placer hablar con él; quiero aprovecharlo; cuáles sean sus opiniones, me interesa poco" (Krones, *Tirol 1812-1816 und Erzherzog Johann von Österreich*, Innsbruck, 1890, p. 129).

[6] *Aus der alten Registratur der Staatskanzlei*, Viena, 1870, pp. 175, 179. Friedrich von

de la corte vienesa pudieron permitirse con Müller y Schlegel.[6] A partir de las críticas que Rehberg escribió sobre las conferencias de Müller, también se distingue el desprecio del hombre sólido, que es aquí tanto

Schlegel, que "finalmente, después de años, alcanzó el rango de consejero de legación, murió en 1829, en Dresde, oficialmente olvidado –por así decirlo–, dictando clases como filósofo. Su viuda, Mendelssohn de nacimiento, a veces contaba sonriendo, en círculos de amigos de confianza, que cuando su marido tenía que pasar por una oficina en el edificio administrativo de la Cancillería, en la cual alguno que otro funcionario estaba ocupado escribiendo, éste, con desconfianza, cubría el papel con la mano, a fin de que Schlegel no captara ningún secreto..." Vuelto atento a la valiente forma de lucha del último (de Jarcke) en el campo del periodismo, el príncipe Metternich dispuso su "graciosísima" invitación a Viena y su adscripción a la Cancillería. Con su cargo, el famoso profesor fue puesto de manera despiadada a disposición de la malevolencia de los funcionarios ordinarios. Más de una vez Jarcke se vio obligado a provocar desagradables discusiones frente a sus jefes de la Cancillería para conquistar un puesto más o menos aceptable en su área. Esta noble forma de pensar que inspiraba al príncipe Metternich no autoriza a hacerlo responsable en primer grado por el tratamiento ofensivo que sufrieron los celebrados escritores políticos Gentz, Schlegel, Müller, Jarcke y Pilat. Sin embargo, en eso no se puede declarar al canciller estatal Metternich libre de toda culpa, porque él, creyendo que las cuestiones personales son cosas que están por debajo de aquellas *Minima* de las que el pretor no tiene que preocuparse, y sosteniendo esta opinión, dejaba a los nombrados totalmente de *bona fide*, de acuerdo a lo normal, a cargo de sus hombres de la Cancillería para la "actuación pública ulterior". Además, la carta de Gentz a Metternich del 22 de febrero de 1827 (Klinkowström, p. 76, Wittichen, III, 2, p. 218): "No quiero molestar a Su Alteza por la manera vergonzosa en que ha sido tratado Müller hasta el momento en que intercedí por él y en que el Barón Stürmer finalmente ordenó ceder por respeto hacia mí. ¡Pero, Su Alteza, no le niegue el alivio de su situación para el futuro y, ante todo, un examen justo e imparcial de sus pedidos y reclamos! Él confía en todos los jefes de negocios honestos y deja respetuosamente al buen criterio de Su Alteza la elección del mismo. Creo que el consejero Lebzeltern sería el apropiado. Esto no puede quedar así; Müller está vencido por la pena e incluso por las preocupaciones, por preocupaciones económicas realmente legítimas. Y una escena más como ésta, que el indigno (consejero Kaesar) ha jugado con él, lo lleva a la tumba". Cfr. los registros de Gentz en su diario personal del 6 de abril, 1º de julio, 17 y 19 de octubre, 25 de noviembre y 14 de diciembre de 1827, así como el del 31 de enero de 1828; también la carta de Schlegel a su hermano del 16 de enero de 1815 (*Briefwechsel*, editada por Oskar F. Walzel, Berlín, 1890. p. 537).

[7] *Hallische Allg. Lit. Zeit.* 1810, Nº 107-109 (*Sämmtliche Schriften*, tomo IV, Hanno-

más fuerte porque, sin la antipatía personal que mostró ante F. Raumer y muchos otros, explica con serena objetividad la disertación de Müller a partir de su dependencia de un público aristocrático.[7] Pero ante el desprecio de aristócratas o burócratas sin inteligencia quizás tampoco Lessing habría estado seguro. Más importante es la respuesta a una tal superioridad y la conducta concreta del romántico político al que se le ha dado oportunidad para la acción política.

A este respecto, es sabido que Schlegel había comenzado rechazando todo trabajo político práctico como indigno y se había jurado "no malgastar fe y amor en el mundo político". Sin embargo, no se debe tomar al pie de la letra estas afirmaciones suyas. Acudía solícitamente cuando había algo que hacer, su ambición y temperamento ardían por los asuntos diplomáticos y las misiones importantes; no es necesario hablar de su actividad en la oficina de prensa de guerra y de su trabajo periodístico como redactor, primero en el *Österreichische Zeitung*,* después en el *Österreichischer Beobachter*;* la estilización de algunos artículos y notas prescriptos no pue-

ver, 1829, p. 243). "Los aristócratas buscan distracción y recreo [...] y quieren estremecerse un poco alguna vez, para que el espíritu inmortal no se adormezca completamente. Pues con ello también está contenta la multitud que ayuda a llenar la sala y que ha acudido, en parte, para haber estado en sociedad con gente distinguida, en parte, para mostrarse como participantes de la alta cultura. Para entretener a este auditorio, todo lo común y conocido tiene que lograr la apariencia de lo nuevo y de la sabiduría oculta, que recién ahora se ha dado a conocer. Es preciso haber buscado palabras nuevas y clasificaciones, alusiones, interpretaciones sorprendentes. La disertación reflexiva y clara del hombre inteligente no es suficiente y tiene que dar paso a las artes del equilibrista. Todas las obras que son producidas de esa manera traen consigo en mayor o menor medida huellas de esto: adornos falsos, brillo enceguecedor de afirmaciones exageradas, expresiones inadecuadas, contraste estridente de las opiniones forzadas con las ideas corrientes. A todo esto se agrega aún otro nuevo inconveniente; el tono de una conferencia no es para alumnos, sino para oyentes que exhiben el prestigio de hacerse ver, lo que induce a una elegancia pedante. El orador se mete en un corsé que ni Demóstenes, Fox, Burke, ni siquiera Bossuet, han llevado, a pesar de la consideración que éstos en conjunto también han tenido por las personas que estaban ante ellos."

* Diario austríaco.

* El observador austríaco.

de considerarse como actividad política; después de un breve lapso, los trabajos de redacción propiamente dichos fueron encomendados al más experimentado Pilat. El hecho de que en 1809 redactara proclamas contra Napoleón e incluso las pegara con sus propias manos, lo honra, porque demuestra que podía tener una sensibilidad espontánea. Pero recién su colaboración en el parlamento federal en Frankfurt, que tanto se había esforzado por conseguir, podría llamarse acción política, si no hubiera terminado tan deslucidamente. También aquí, por supuesto, había comenzado con grandes planes y promesas. Dorothea escribió que Friedrich "se ocupa ahora de constituciones y estamentos, del parlamento federal y de asuntos de importancia", que concernirían en algo a sus hijos recién "en su efecto futuro". Trataba de involucrarse en asuntos diplomáticos y de evitar a su jefe, el Conde Buol, que le había encargado algunos trabajos a Schlegel cuando éste se encontraba desocupado, pero sufrió con eso un penoso fracaso. Cuando Metternich solicitó a Buol en un memorándum del 16 de septiembre de 1816 que se alcanzara influencia sobre la opinión pública por medio de folletos impresos y diarios, mencionaba como escritores que entrarían en consideración para ello a Adam Müller, Klüber, Nikolaus Vogt y Saalfeld, pero no a Schlegel. Buol, no obstante, le hizo redactar un memorándum. Excepto éste y otros trabajos no tenidos en cuenta –las *Bemerkungen über die Frankfurter Angelegenheiten*,* con las cuales se fatigaba, artículos de diario, entre ellos uno sobre el parlamento federal, al que Gentz calificó de trabajo de un "iluso bienintencionado"– hasta la fecha de su relevo del cargo (14 de abril de 1818) Schlegel no podía mostrar ningún resultado de su actividad política. La corrección de los protocolos del parlamento federal, de la que se había hecho cargo voluntariamente, pronto le fue quitada. Por último, sus cartas a conocidos influyentes, así como las de su mujer, están repletas de pedidos de intercesión en reclamos por indemnizaciones, de pedidos de viáticos, de solicitudes de ennoblecimiento;[8] junto a todo ello, hay caracterizaciones de sus superiores litera-

* Observaciones sobre los asuntos de Frankfurt.

[8] Bleyer, *op. cit.*, p. 111. Epistolario con su hermano August Wilhelm, *op. cit.*, pp. 558 y ss., 575.

riamente interesantes, aforismos psicológicos y críticas, que, en verdad, no cambian en nada el hecho de que su intento de representar un papel en política haya terminado igual que mucho tiempo antes en Jena su actuación como filósofo. Finalmente, Metternich lo llevó consigo cuando poco después viajó a Roma, y en sus cartas hizo observaciones burlonas, pero sin maldad, acerca del corpulento y glotón Schlegel.[9]

Sería sumamente injusto juzgar al desafortunado hombre humanamente y en su significado espiritual según este fracaso. Pero donde debe considerarse la personalidad política en su efecto histórico, es preciso, a pesar de eso, que se mencione que la mayoría de sus contemporáneos políticos, en forma inmediata, apenas tuvieron una impresión distinta que la de la corpulencia, mientras que nadie se dignaba a tomarlo en serio como político. Sin embargo, Schlegel, con sus ideas sobre el papado, la Iglesia y la nobleza, también pretendía ser tomado en serio políticamente. Pero en este campo nunca podría salir victorioso frente a Adam Müller, a quien, por lo demás, se permitía[10] tratar como su seguidor espiritual, y sobre el cual se ha emitido el juicio general de que era la "sombra" de Friedrich Schlegel.[11]

[9] Carta a Gentz del 9 de abril de 1819 (*W.* III, 1, p. 390), además, por ejemplo, Gentz a Pilat, el 9 de septiembre de 1818 (*Briefe an Pilat*, editadas por K. Mendelssohn-Bartholdy), W. Dorow a Scheffner, el 9 de noviembre de 1818 (*Briefe an und von J.G.Scheffner*, editadas por Arthur Warda, I, 1, München y Leipzig, 1916, p. 155). Heinrich Finke, *Über Friedrich und Dorothea Schlegel*, Köln (Görresgesellschaft), 1918, pp. 10 y ss, 34 y ss. La clase de interpretaciones erróneas sobre el significado político de Schlegel que se han difundido puede saberse de la mejor manera a partir de la observación de C. Latreille, *Joseph de Maistre et la Papauté*, París, 1906, p. 282, según la cual Schlegel fue "*ambassadeur d'Autriche á Francfort*" y organizó Austria en el sentido de las ideas de de Maistre (!).

[10] Muy claro en la reseña de las *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur* *[Lecciones sobre la ciencia y la literatura alemanas] de Müller, Dresde, 1807, en los *Heidelbergischen Jahrbücher*, 1808, pp. 226 y ss., t. 143 de la *Deutsche Nationalliteratur* de Kürschner, pp. 405 y ss. En su carta a August Wilhelm Schlegel del 14 de junio de 1813, dice de Müller: "un charlatán, de lo que él tiene un pequeño resabio, progresa aquí con mayor facilidad; sólo los hombres inteligentes no prosperan aquí (sc. en Viena)". Epistolario de Friedrich Schlegel con su hermano August Wilhelm, *op. cit.*, p. 638.

[11] Wolfgang Menzel, *Die Deutsche Literatur*, 2a. ed., I, Stuttgart, 1836, p. 306: "Adam Müller, su sombra, lo ha imitado en el terreno político y artístico, fue un renegado como él y lo ha sobrevivido porque se ha imbuido de su espíritu". De manera se-

Müller era desde 1815 cónsul general austríaco en Leipzig. Hábil y servicial, había sabido crearse allí un círculo de influencia. El hombre, de 45 años, en una ocasión escribe a Gentz melancólicamente que en su "salón de Leipzig", su vena retórica, estimulada por los artículos de los diarios, se derrama y agota frente a algunos jóvenes bienintencionados, pero sin efecto ulterior. Pero la conclusión de la carta dice otra cosa. Müller hace aquí el balance de su vida. Sabe que no es poca cosa, como burgués sin nombre y sin estirpe, haber llegado a ser cónsul general imperial en Leipzig. Agradece por ello (sin ninguna ironía) "a Dios y al príncipe" (Metternich). A pesar de eso: "habiendo alcanzado hace siete años la cima de aquello que puede desear de manera sensata", el abogado burgués de la nobleza hereditaria (cuyo ennoblecimiento se demoraba), se lamenta de que los aristócratas "cierran el camino a sus mejores defensores", y que "las prerrogativas de nacimiento en Europa, por medio de nuestra muy esencial colaboración, comienzan nuevamente a ampliarse". Y con todo, nuevamente: "Nuestro príncipe (Metternich) es feliz, ése fue hasta ahora mi consuelo".[12] Müller tuvo la alegría, que al mismo tiempo fue un triunfo político, de que bajo su influencia el duque Friedrich Ferdinand von Anhalt-Kötthen se convirtiera al catolicismo; obtuvo un reconocimiento que hizo realidad el deseo de su vida, el ennoblecimiento. En toda esta actividad siempre había sido solamente la herramienta incondicional de Metternich, y sus "divagaciones" no ocurrían en la praxis política, sino en las alusiones teóricas de sus escritos. Al final de su vida era sencillamente un católico bueno y piadoso, muchas veces tan humilde que para un juicio humano compensó con ello una década de dudosa ambigüedad.[13] Pero la época en la que pudo tomar decisiones políticas

mejante, en la reseña de los *Gesammelte Schriften* *[Escritos Compilados] de Müller, tomo I, en *Literaturblatt*, 21 de agosto de 1840, p. 337.

[12] Carta del 13 de enero de 1823, desde Leipzig, *BW*, Nº 219.

[13] Siegbert Elkuss, *Zur Beurteilung der Romantik und zur Kritik ihrer Forschung* (*Hist. Bibliothek*, t. 38), 1918, p. 6, dice con razón que la madurez humana y política de Müller decayó en la época posterior a 1815. Pero ésta fue la época en que buscaba deshacerse más y más del romanticismo, fuera de lo cual sólo era en realidad un humilde servidor de Metternich.

autónomas se extiende desde el año 1808 hasta 1811. Por entonces, aún estaba abierta para él la posibilidad de convertirse, como Gentz, en el vocero de un pensamiento político significativo, de buscar y fomentar un público con ese fin. Por ese medio se habría legitimado a sí mismo como un publicista político y habría presentado aquello específico que tenía para dar como idea política. El curso de estos años, si se lo considera sin un extremo detallismo biográfico, es el siguiente.

También Adam Müller comenzó como rebelde romántico, si bien ya a los veinte años, como estudiante en Göttingen, alardeaba de opositor a la Revolución Francesa. Lo hacía como dócil discípulo de Gentz y valiéndose de una pose anglófila que adoptó bajo la influencia del ambiente de Göttingen, cuya "fisonomía era por entonces más inglesa que alemana".[14] El romanticismo del continente ha tenido siempre una fuerte inclinación a la anglofilia. Pero es importante para el conocimiento de la mentalidad romántica que la influencia de la cultura inglesa –que por ese entonces se mostraba tan fuerte en Hannover– no tenía nada de romántica. Esta influencia se basaba en que la casa reinante era la misma que en Inglaterra, en intereses sociales comunes y en la profunda familiaridad con la mentalidad y las instituciones inglesas que tuvieron altos funcionarios inteligentes como Brandes y Rehberg. El parentesco entre el tronco bajosajón y el anglosajón facilitó esta influencia y excluyó el último resto de sospecha de que pudiera tratarse aquí de un impulso romántico. De este modo, también la universidad hannoveriana de Göttingen se mantuvo alejada del entusiasmo por la Revolución Francesa y muchos académicos adoptaron una actitud juiciosa y crítica frente a los importantes acontecimientos de la época. En pleno auge de la filosofía trascendental kantiana y postkantiana, en Göttingen el "sano entendimiento humano" permaneció tranquilamente en la cátedra.[15] La influencia de la

[14] Rexius, *op. cit.*, p. 506, donde se pone de relieve el significado de la influencia inglesa para la orientación positiva en la ciencia jurídica y en la historiografía alemana.

[15] De ahí que los estudiosos de Göttingen tampoco se interesaran por las invectivas con que los adversarios de los filósofos trascendentales respondían a la arrogancia de

mentalidad inglesa, con su concomitante objetividad y buen sentido, se romantiza en el joven berlinés, volviéndose anglofilia. El hijo del oficial de tesorería busca imitar al inglés rico frente a los extraños y ya en el comienzo de su actuación muestra la inclinación a adecuarse rápidamente al ideal de la elegancia social que era predominante en su medio.[16] Al mismo tiempo, Inglaterra se volvió para él la patria de la filosofía; incluso allí debían erigirse los arcos de la Academia que pensaba fundar. Junto con eso, sus intereses permanecieron en policromía romántica: economía política, filosofía natural, medicina, literatura, astrología. Su primer libro, *Die Lehre vom Gegensatz** (1804) muestra este carácter polifacético que no podía dejar sin tratar ningún objeto interesante, ni dar cuenta de ninguno de manera objetiva, y que culminaba en la tentativa de fusionar a Goethe y a Burke en un tercero superior. Burke era el exponente de lo inglés, Goethe, del romanticismo; en ambos casos no se trataba de figuras reales, sino de figuras románticas que, por lo tanto, podían ser fusionadas fácilmente. Dado que el autor era romántico, en el prólogo partió del hecho de que la revolución había fracasado, tal como era también la concepción de Schlegel ya en 1803. "Sistemas filosóficos" –afirma– "coronas quebradas, constituciones republicanas, planes teofilantrópicos, empresas fracasadas para la conservación como para la destrucción, principios morales y manuales de derecho natural, deberes exhaustos y derechos perdidos, yacen juntos en una enorme pila de escombros, y hasta ahora ningún escrito, ningún diálogo, ninguna acción que nos legó la tumultuosa conclusión del siglo XVIII se ha realizado". En estas circunstancias, el joven escritor quería retomar la empresa fracasada de la

---

éstos. Sin embargo, en el *Neues Museum der Philosophie und Literatur* de Bouterwek aparecieron algunas parodias de la nueva filosofía y del romanticismo; sin duda pertenecen a lo mejor que ha creado la literatura alemana en cuanto a parodias.

[16] El joven Eichhorn se sorprendió de que sus amigos Kurnatowski fueran "jóvenes muy cultos" (Joh. Friedr. Schulte, *Karl Friedrich Eichhorn, Sein Leben und Wirken*, Stuttgart, 1884, pp. 9-10). Fr. von Raumer se expresa demasiado maliciosamente al respecto, *op. cit.*, I, p. 40.

* La doctrina de la oposición.

revolución y llevarla a su fin, darle un nuevo contenido a las palabras religión, filosofía, naturaleza y arte, hacer saltar los límites del tiempo hasta ahora mecánico y trasplantar las especulaciones abstractas de la revolución espiritual al suelo de la realidad.

En los años siguientes sus pensamientos no se aclararon, pero su situación social y económica era tal que su ambición debía estar agobiada por eso. Vivía con sus amigos polacos Kurnatowski y Haza, que también lo habían hecho "diputado" de su *Südpreussischen ökonomische Sozietät**. Pero basta ver los anales de esta asociación de propietarios rurales para comprender que un hombre joven que estaba absorbido por el deseo de representar un papel en la realidad social, no podía estar satisfecho con esto.[17] En la melancolía de su aislada estancia campestre sufría fuertes depresiones, se sentía enfermo, reducido a vegetar y se aficionó a la astrología[18] y a la meteorología; finalmente, respondió a la invitación de Gentz a Viena (del 8 de febrero al 30 de abril de 1805). Allí se convirtió al catolicismo el día antes de su viaje de regreso.[19] En octubre de 1805 se trasladó junto a los Haza, con quienes vivía, a Dresde y aquí, junto a Böttiger y G. H. Schubert,

* Sociedad económica surprusiana.

[17] El primer número (Posen y Leipzig, 1803), en el que Müller publica "Entwurf zu korrespondierenden Wetterbeobachtungen. Eine Einladung an die Landwirte hiesiger Provinz und der benachbarten Länder" *[Bosquejo de las observaciones climáticas correspondientes. Una invitación a los agricultores de la provincia local y de los territorios cercanos] (pp. 149-176), contiene artículos sobre estabulación de las ovejas, sobre el pastoreo de los cerdos, la instalación de estiercoleros y el correcto tratamiento del estiércol en los mismos, etcétera.

[18] Sin duda, su horóscopo debía causarle preocupaciones, cuando se dedicaba en serio a él: tenía una conjunción de Saturno en retroceso con Marte en Escorpio y Júpiter en el cuadrante de Venus. Esto significaba escándalo público (que ocurrió efectivamente en 1809), muerte repentina por apoplejía (también se cumplió), mala predisposición del carácter, etcétera.

[19] Como fecha de la conversión se ha repetido en todas las enciclopedias y biografías posibles el 31 (!) de abril de 1805, que aparece primero en el *Konversationslexikon* de Brockhaus, 5a. ed. original, t. 6 (1819), p. 621, y después también en el *Neuer Nekrolog der Deutschen*, 1829, parte I, p. 103.

dictó lecciones como profesor independiente para un público distinguido, formado principalmente por extranjeros: en el invierno de 1805-1806, sobre literatura alemana, ciencia y lengua, en 1806-1807, sobre poesía y arte dramáticos, en 1807-1808, sobre la idea de belleza. Las lecciones aparecieron también en forma de libro y fueron publicadas parcialmente en *Phöbus*, que Müller editaba junto con Kleist desde enero de 1808. Su éxito fue rápidamente olvidado.[20] En *Pallas, eine Zeitschrift für Staats– und Kriegs-Kunst,** publicada por Rühle von Lilienstern desde 1808, participó con más artículos, entre ellos algunos comentarios "a propósito de las investigaciones sobre la nobleza hereditaria de Fr. Buchholz", en los que defendía a la nobleza contra los ataques de este último.

En ese momento, el fiel amigo Gentz, siempre preocupado por él, le proporcionó un estímulo decisivo y le propuso escribir un libro para defender a la nobleza o, de lo contrario, publicar una compilación de ensayos políticos, morales e históricos: "con cuerpo y alma le garantizo, que Ud. se está haciendo una enorme reputación –y si se decide por lo primero (por la defensa de la nobleza), se creará una existencia sumamente grata–".[21] El plan de Gentz se basaba en el cálculo de que un partido –como el de la nobleza alemana, especialmente la prusiana– que estaba en aprietos frente a la opinión pública, estaría agradecido por cualquier apoyo publicístico; en Prusia, debido a la derrota de 1806, podían esperarse reformas liberales que chocaban con los intereses de la nobleza hereditaria y terrateniente. Aunque Müller contaba con entrar al servicio del gobierno prusiano, sin embargo, aceptó la propuesta de su amigo e intentó

[20] De las reseñas, se mencionan: *Jen. Allg. Lit. Ztg.*, Nº 26, del 6 de noviembre de 1806, Nº 155, del 2 de julio de 1807 (breve referencia a la segunda edición), *Freimütige*, 1806, 2a. mitad, pp. 88 y ss., p. 197 (respetuosa reseña de G. Merkel); *Oberdeutsche Allg. Literaturzeitung*, Nº LXIV del 9 de junio de 1808 y ss. Cfr. también Joh. Bobeth, *Die Zeitschriften der Romantik*, Leipzig, 1911, p. 192.

* Pallas, una revista para el arte de la política y de la guerra.

[21] *Briefwechsel Gentz-Müller*, Stuttgart, 1857, Nº 93, 28 de mayo de 1808.

realizar ambas en una: ya en el invierno de 1808-1809 dictó en Dresde lecciones sobre "la totalidad de la política", en las que defendía a la nobleza feudal y daba al mismo tiempo una serie de observaciones políticas e históricas. Las lecciones fueron dictadas "ante Su Alteza Serenísima, el Príncipe Bernhard von Sachsen-Weimar (como cuyo preceptor estaba contratado Müller), y una reunión de hombres de Estado y diplomáticos". Las publicó bajo el título de *Elemente der Staatskunst,** con el que quizás aludía a los *Elementos de geometría* de Euclides. También aquí el éxito se limitó al estrecho círculo de los conocidos.[22]

Mientras tanto, Müller se había ido a Berlín en la primavera de 1809 porque su estancia en Dresde se había vuelto imposible, ante todo, desde el punto de vista social y moral: había seducido a la mujer de su anfitrión y amigo de tantos años, con la que se casó poco después en Berlín; pero también por razones políticas. No era que por patriotismo se hubiera dejado llevar hacia expresiones o acciones imprudentes, como ocurrió con Kleist o con el joven Dahlmann. En sus lecciones sobre política fue suprimida toda referencia explícita a la época y en varias ocasiones incluso la palabra "francés", que fue incorporada nuevamente más tarde, en la edición berlinesa; quizás una medida forzada por la

* Elementos de política.

[22] Además de la reseña de Rehberg ya mencionada, deben referirse las siguientes: *Jen. Allg. Lit. Ztg.*, Nº 60, 13 de marzo de 1810 (con observaciones desfavorables como: "En todo esto existe un gran malentendido, del que sólo es incierto si está producido intencionalmente por el autor o es necesario para el espíritu del mismo" o: "en virtud de la opinión favorable que el autor tiene de sí mismo, cree haber abarcado todo lo que ha ocurrido en los tiempos recientes para el perfeccionamiento de la teoría política", etc.). *Neue Leipz. Literaturzeitung*, Nº 80, 5 de julio de 1809, p. 1265 (sobre las lecciones segunda y tercera, publicadas por separado bajo el título: *Von der Idee des Staates und ihren Verhältnissen zu den "populären Staatstheorien"* *[Acerca de la idea del Estado y sus relaciones con las "teorías políticas populares"], Dresde, 1809; también por rechazo a las "brillantes antítesis"); *Göttinger Gel. Anz.*, Nº 91, 9 de junio de 1810, pp. 899 y ss. (¡Qué el cielo nos proteja de las ciencias sin definiciones y sin conceptos claros!).

censura.[23] En los *Elemente der Staatskunst* hace observaciones maliciosas dirigidas a la gente de la "Liga de la Virtud", habla de su "melanco lía teatral", que "seguramente los hace sentirse distinguidos" y, probablemente aludiendo a Kleist, de sus "pensamientos de venganza y asesinato, con los que coquetean" (II, p. 6). Al honrado Martens, que le entregaba una carta del conde von Götzen y quería informarse sobre el estado del movimiento patriótico en Sajonia, lo trató con presuntuosa amabilidad, que era al mismo tiempo ridícula e insultante.[24] Pero cuando los franceses entraron en Dresde tuvo que huir, porque poco tiempo antes, mientras los austríacos estaban en la ciudad, se había hecho notar demasiado abiertamente en favor de sus intereses. Sin embargo, esta catástrofe tampoco fue de tal índole como para que quedara comprometido más o menos duraderamente "en las altas esferas".[25] En Berlín, presentó al gobierno prusiano una interesante propuesta (en

[23] Compárese *Idee des Staates*, pp. 18, 22, 43, con *Elemente* I, pp. 59, 85, 86 (en lugar de "Revolución Francesa", allí se dice solamente "revolución"!), o *Idee*, p. 18, con *Elemente*, p. 34 (la referencia a la "vecindad más allá del Rin" está ausente en *Idee*).

[24] C. v. Martens; *Denkwürdigkeiten aus dem kriegerischen und politischen Leben eines alten Offiziers*, Dresde y Leipzig, 1848, p. 87: "En el Sr. Adam Müller encuentro al contrario exacto del Sr. von Pfuel. El conde von Götzen me había dicho que podía confiar plenamente en este hombre y yo estaba provisto de una carta dirigida a él escrita en un tono simpatizante, en la que estaba explicado en líneas generales el objetivo de mi viaje. El Sr. Müller me recibió con una amabilidad presuntuosa y estudiada, sentado en su escritorio vestido elegantemente. Tomó el escrito, explicó que no tenía tiempo para conversar conmigo ni para leer el escrito entregado y me invitó a visitarlo a la mañana siguiente. Dejando de lado esta ridícula y amanerada distinción, que me desagradó mucho, al día siguiente, con todo, fui a verlo de nuevo y fui recibido de la misma manera. Me agradeció por el escrito, me pidió que le transmitiera al conde von Götzen sus respetos y nos deseó suerte en nuestro emprendimiento, pero lamentó con un diplomático encogimiento de hombros no poder abrigar ninguna esperanza de que encontráramos en la opinión pública presente en Sajonia alguna colaboración o algún éxito, y que él mismo, por su posición personal, estaría completamente impedido de interesarse de la manera que sea en nuestro proyecto. Lo dejé y no lo volví a ver".

[25] *Briefe und Aktenstücke aus dem Nachlass von Stägemann*, editadas por Franz Rühl, Leipzig, 1899, I, pp. 117, 135-136.

una carta al consejero privado de finanzas Stägemann, conocido suyo, del 20 de agosto de 1809), expuso la necesidad de que el gobierno ejerciera una influencia constante sobre la opinión pública, con excelentes observaciones sobre las ventajas de un periódico oficioso; al mismo tiempo, tenía un plan ingenioso para sabotear a la oposición anticipándose a ella; escribió textualmente: "Me atrevo, 1º a escribir un periódico gubernamental y bajo la autoridad del Consejo de Estado, 2º anónimamente y bajo la mera connivencia del mismo, a escribir al mismo tiempo un periódico popular, en otras palabras, un diario ministerial y uno opositor".[26] En esta carta, como también en el escrito que presentó algunas semanas más tarde, la *Memoire betreffend die Redaktion eines Preussischen Regierungsblattes*,* puso siempre de relieve su principal preocupación: que él sólo podría realizar todos estos importantes servicios cuando el gobierno le proporcionara una posición social para ponerlo en contacto con los hombres más importantes y más favorables del reino. El plan de fundar un periódico gubernamental fue aceptado por el gobierno prusiano. La empresa comenzó de manera muy prometedora para Müller; en algunos diarios ya aparecían notas en las que era mencionado como redactor del periódico gubernamental prusiano pronto a aparecer.[27] Pero cuando Hardenberg fue convertido en canciller, Müller ya no fue tomado en consideración para la edición del bole-

[26] Rühl, *op. cit.*, p. 118.

* Memoria referida a la redacción de un boletín oficial prusiano.

[27] Éstas están recopiladas por Reinhold Steig en la reseña a la publicación de Rühl, *op. cit.*, *Deutsche Literaturzeitung* XXII (1901), p. 231. Steig también menciona allí el Nº 46 de *Miszellen*, de Zschokke, donde "el Sr. Müller, más honrosamente conocido como escritor", es nombrado como redactor. Pero en el Nº 85 del 25 de octubre de 1809, p. 339, *Miszellen* comenta una noticia de Berlín: "A los profesores que dictan clases aquí los esperan nuevos temas para este invierno. Adam Müller, que desde hace algún tiempo ha levantado su pequeño refugio en Berlín, su ciudad natal, ha anunciado lecciones sobre Federico el Grande, su carácter y sus instituciones", y en el Nº 101 del 20 de diciembre de 1809: "La noticia, recogida por muchos periódicos, de que aquí (en Berlín) aparecerá un periódico gubernamental bajo la dirección de Adam Müller, se ha difundido de una manera demasiado precipitada".

tín. Es cierto que Müller había prometido defender periodísticamente la política de Hardenberg y para eso se le había asegurado que recibiría anualmente del canciller una asignación de 1.200 táleros. Sin embargo, Müller exigía además un puesto fijo como alto funcionario prusiano, lo que Hardenberg –que conocía al poco confiable y superficial literato– no aceptó. Al mismo tiempo, Müller había establecido buenas relaciones con la oposición agrario-conservadora. Ya al comienzo de 1810 (desde el 11 de enero hasta el 29 de marzo) había dictado lecciones sobre Federico II, en las que hablaba en contra de toda reforma liberal haciendo claras referencias a los "espíritus ingeniosos". Mientras tanto, se desarrolló aún más la oposición estamental y obtuvo un importante apoyo social e intelectual en la "*christlich-deutsche Tischgesellschaft*",* en cuya fundación Müller había participado. Los *Elemente der Staatskunst* de Müller se volvieron una especie de escrito programático de este círculo. Aquí y en el *Abendblätter*,* que Kleist editaba desde octubre de 1810, Müller intervenía activamente en la lucha contra los reformistas "a la última moda", los "anglófilos" y smithianos, hacía maliciosas referencias al canciller y a sus colaboradores y causó enojo e irritación en los círculos de gobierno por sus artículos contra el edicto financiero del 27 de octubre. Müller también estilizó el memorándum presentado por el jefe de la oposición estamental, von der Marwitz, y hasta pasó la copia en limpio,[28] a fin de que Hardenberg –que conocía bien la letra de

* Sociedad de comensales cristiano-alemana.

* Periódico vespertino.

[28] Dorow, *Denkschriften und Briefe*, t. III, Berlín, 1839, pp. 216 y ss. ("Como siempre ocurre en los casos de grandes reformas, las convicciones más auténticas también se mezclan con el espíritu de intriga. Adam Müller [...] acudió a Berlín y ofreció sus servicios al canciller. Su talento dialéctico y la soltura de su discurso no pasaron inadvertidos al canciller, aunque encontró en ambos más brillo que profundidad, y se dio por satisfecho con asegurarse la futura utilidad del hombre para el Estado por medio de una asignación provisional. Sólo que esto no parecía suficiente al criterio de Adam Müller, quien quería asumir inmediatamente un cargo que satisfaciera su ambición, y una vez que buscó demostrar en repetidos intentos, pero infructuosamente, qué importante amigo podía llegar a ser, descontento, se arrojó hacia el lado contrario y quiso demostrar ahora más enérgicamente que podía hacerse valer como enemigo. Se

Müller– supiera que estaba en el asunto y que las lisonjas a Hardenberg, con las que, a pesar de todo, el memorándum fue espolvoreado, no dejaran de producir una impresión beneficiosa para Müller. Completamente tranquilo y careciendo de todo tacto por su oportunismo político y su hipocresía mantuvo aún sus relaciones con Hardenberg, siguió cobrando su asignación y dio a entender por medio de inesperados artículos elogiosos sobre el canciller que él, a cambio de un puesto conveniente en el gobierno prusiano, estaba dispuesto gustosamente a defender también otro punto de vista. El canciller no se veía en la necesidad de consentir semejante juego de "oposiciones", no obstante, por consideración a Gentz, demoró la cuestión un poco más con algunas amabilidades estudiadas. Por su situación económica, Müller estaba obligado a hacer una política oportunista. Cuando se dio cuenta de que no lograría nada con el canciller, se apresuró a irse a Viena, a lo de Gentz, su amigo y sostén. Permaneció entonces allí, después de que aun los últimos intentos de llegar a Prusia también habían sido en vano.[29]

Hay que destacar aquí que Müller no se volvió desde la Prusia protestante y liberal hacia la vieja Austria católica por una especie de instinto antirrevolucionario. Por el contrario, hasta el último momento intentó conseguir empleo en Prusia, o sea, cerca de Hardenberg, y la única condición que ponía era una posición social distinguida. Se fue a Viena sólo porque allí Gentz podía seguir ayudándolo. Calló prudente-

---

asoció a los adversarios de Hardenberg, les prestó su ingenio, su pluma, y no dejó de hacer notar a todos quién conducía verdaderamente este asunto. Confesó a su amigo Wiesel que, con este fin (incluso había dejado cartas en el correo, con la intención y la esperanza de que fueran a caer en manos de las autoridades y les abrieran por fin los ojos sobre su valor!"). Una reproducción más exacta del memorándum, en Fr. Meusel, A. L. v. d. *Marwitz*, II, 1, Berlín, 1913, pp. 252 y ss.

[29] Además de las conocidas interpretaciones de Ranke, Klose, Treitschke, Lehmann y Meinecke, así como las publicaciones de Fr. Meusel sobre F. A. L. von der Marwitz (Berlín, 1908 y 1913), fueron utilizadas: Reinhold Steig, *Heinrich von Kleists Berliner Kämpfe*, Berlín y Stuttgart, 1901; Alexander Lewy, *Zur Genesis der heutigen agrarischen Ideen in Preussen*, Stuttgart, 1898; Dombrowsky, *Aus einer Biographie Adam Müllers* (Göttinger Dissertation, 1911), pp. 8-14, 83 y ss.; Fr. Lenz, *Agrarlehre und Agrarpolitik der deutschen Romantik*, Berlín, 1912.

mente en Berlín que se había convertido al catolicismo y lo ocultó por medio de giros que en ese entonces pasaban por modernos.[30] Los miembros natos de la *Tischgesellschaft*, gente como Arnim, podían permitirse expresar abiertamente su simpatía por la mentalidad católica; pero el hijo del oficial de tesorería Müller, que quería lograr un cargo como funcionario superior a cualquier precio, nunca hubiera podido hacerlo en Berlín profesando el catolicismo. Por eso mantuvo este aspecto de su existencia en un segundo plano. Por lo demás, su actuación

[30] Según Fr. Raumer, *op. cit.*, p. 158, generalmente Müller se hacía pasar por protestante. También en el *Morgenboten* –austríaco, pero que está al servicio de la propaganda napoleónica– se lo menciona como protestante: "Adam Müller (él mismo un protestante) dice en sus lecciones sobre la literatura alemana ...", etc. En ocasión de la muerte de Müller se mencionó en *Inland*, Nº 31, del 10 de febrero de 1829, que en 1809 él, el severo defensor de la santidad del matrimonio, como es sabido, había seducido a la esposa de su amigo y anfitrión en Dresde, von Haza; Görres, en un apasionado artículo en el *Eos*, se dirigió contra la "profanación de cadáveres", con el fundamento de que esto correspondía al "período berlinés-protestante" de la vida de Müller (*Eos*, Nº 28, del 18 de febrero de 1829, p. 113). De la ruidosa y escandalosa polémica periodística que se originó en esta ocasión (*Ausland*, suplemento del Nº 58, del 27 de febrero de 1828, *Inland*, Nº 52, del 28 de febrero, *Eos*, 36 y 37 del 4 y 6 de marzo, etc.) sólo interesa aquí el hecho de que los tardíos amigos católicos de Müller consideraban sin más este período de Dresde y Berlín como una época en la que Müller aún era protestante, si bien ya en el *Konversationslexikon* de Brockhaus se indica el año 1805 como fecha de la conversión. En sus cartas a Gentz, Müller le había confesado por ese entonces su catolicismo; el 27 de mayo de 1805, poco tiempo después de la conversión (*Briefwechsel*, Nº 32), menciona un ciertamente sospechoso "catolicismo superior"; en una carta del 25 de mayo de 1807 (*Briefwechsel*, Nº 67) es ya tan riguroso que juzga al catolicismo de Fessler como una deshonrosa profanación, después de que él, el 6 de febrero de 1808, había señalado a la poesía antigua y a la poesía cristiana de la Edad Media (aunque no a la cristiandad) como los dos fenómenos más importantes de la historia universal (*Briefwechsel*, Nº 86), el 30 de mayo de 1808 reprocha a Schlegel que la relación con Cristo no está clara (*Briefwechsel*, Nº 94, interesante en comparación con los juicios tardíos sobre el catolicismo de Görres, Nº 159 y 208). Por lo demás, opino que Böttiger –a pesar de su negativa– es el autor del despacho del Nº 31 de *Inland*. El caso recuerda un hecho del año 1806, donde apareció un despacho contra Müller en el *Freimütigen* y, cuando Gentz tomó parte enérgicamente en favor de Müller, Böttiger también negó ser el autor (cfr. *W.* I, pp. 214-217).

política también había comenzado con una postura no totalmente honesta. Cuando en 1808 entró en liza contra Buchholz para defender a la nobleza, subrayó con gran énfasis que la nobleza no necesita defenderse de ataques como los de Buchholz, sino que la única injuriada por esos ataques mezquinos es la burguesía, y que intervenía en la polémica contra Buchholz sólo para defenderse a sí mismo y a su injuriada burguesía, si bien para él (Adam Müller) sólo adversarios como Montesquieu o Burke justifican el esfuerzo de una polémica.[31] La falsedad no se encuentra en la manera en que se recurre aquí a Montesquieu y a Burke, ésta era una petulancia romántica que en la discusión política sólo era especialmente imprudente. Pero con qué desprecio nobles y burgueses debieron tratar a un hombre que desde hacía años vivía en las mesas de algunos aristócratas y que osaba presentarse como el defensor del honor de la burguesía. Quizás esto también explica por qué tantos contemporáneos sentían que era un mentiroso. Se encontrarán muy pocos ejemplos de alguien que aparezca de manera tan general an-

[31] *Pallas*, t. I, p. 162, 1a. parte, pp. 87-88 (= *Vermischte Schriften*, Viena, 1812, 2a. ed., 1817, I, pp. 162, 165; cfr. también *Elemente* I, p. 167). El artículo imita tan bien los gestos de la indignación burkeana que puede entenderse perfectamente el entusiasmo de Gentz: "Yo sería malinterpretado si se esperara de mí una apología de la nobleza. Para hacer de defensor primero debería reconocer a los pequeños charlatanes de mi patria como mis adversarios y a la sagrada institución de la nobleza, eternamente inquebrantable, como discutible y problemática. Si manos puras y poderosas, con razones puras y poderosas, si un Montesquieu, un Burke, debieran salir al ruedo primero y atacarla, el ataque sería violento y temerario, y yo podría fracasar en la defensa, en ese caso, valdría la pena el esfuerzo. Pero, cómo puedo luchar contra los que se escudan detrás del espíritu de la época –disoluto, laxo y fluctuante como es– detrás de una opinión pública que no comprende a la nobleza, porque hoy pisotea lo que ayer ennoblecía. No, en estas páginas me defenderé a mí mismo, a mi estamento, la burguesía, para disipar el reproche de que no haya siquiera uno entre nosotros que por medio del honor y la justicia que pudiera hacerle al otro estamento, supiera honrarse a *sí* mismo y a su estamento" (semejante, con una fundamentación "antitética", *Elemente* I, p. 167). Probablemente a los propios datos de Müller se debe también la nota en Haymann, *Dresdens teilsneurlich verstorbene, teils jetzt lebende Schriftsteller und Kunstler*, Dresden, 1809, p. 459, donde el padre de Müller figura como un "hombre de negocios".

te sus prójimos como un embustero, y eso que aquí no se trata de los chismes de las cartas y de los diarios personales, en los que se refleja la locuacidad romántica, sino de comentarios serios. La opinión de Rehberg ya fue citada; Solger habla de una "mezcla fraudulenta"; Wilhelm Grimm dice que todo lo bueno que se encuentra en Müller es "en préstamo", y en una carta a su hermano escribe abiertamente: "¿No sientes tú también que una cierta mentira se extiende a través de todos sus escritos?", y Alexander von der Marwitz concuerda con Rahel en que Müller es un "falso camarada, mentiroso, corrompido e irreligioso" y que sólo le interesa su "papel distinguido".[32]

El cuadro estaría incompleto si no se considerara comparativamente la actividad de Müller en los años siguientes, de 1813 a 1815. Por ese entonces, tuvo oportunidad de confirmar de manera práctica su posición como lugarteniente de Burke en Alemania y sus ideas –aprovechadas en Berlín contra Hardenberg– sobre la necesidad de privilegios estamentales y corporativos, sobre el carácter detestable de la administración estatal mecánico-centralista y de todas las medidas financieras calculadas exclusivamente a partir de los ingresos fiscales. Durante la guerra de 1813, Roschmann, el jefe regional provisorio, lo tomó como asistente y consejero periodístico para el Tirol. La región debía ser reorganizada después de la conquista. La autoridad central vienesa esperaba de la región no sólo la mayor recaudación posible, sino también su "austricización", es decir, su integración en el conjunto del sistema centralista del Estado y la supresión de los estamentos y sus privilegios: los derechos estamentales de concesión de impuestos, la defensa local del territorio y la capacidad autónoma para legislar en asuntos judiciales y de policía. Roschmann, un ambicioso arribista –el archiduque Johann,

[32] Cfr. Solger, *Nachgelassene Schriften*, tomo I, Leipzig, 1826, p. 205. (Carta a Raumer del 2 de diciembre de 1810, también en F. Raumer, *Lebenserinnerungen* I, pp. 227, 228.) W. Grimm en Steig, *Kleists Berliner Kämpfe*, pp. 505-506 (*Frankfurter Zeitung*, 12 de junio de 1914) y en carta de W. Grimm a su hermano del 3 de octubre de 1809; en la correspondencia de Rahel con A. von der Marwitz, las cartas del 26 de mayo, 1º de junio y 9 de junio de 1811. Las citas se podrían aumentar fácilmente.

en su diario personal, lo llama simplemente "el rastrero"–, quería aprovechar la oportunidad para convertirse en gobernador del Tirol; por eso, llevó a cabo expeditivamente las intenciones de sus superiores e incluso fue más allá de los deseos de éstos cuando le fue posible. Se trataba sobre todo, para él, de aparecer en Viena como un sobresaliente administrador de la hacienda, que no recurría a los fondos generales correspondientes para las tropas destinadas al Tirol, sino que cubría las necesidades con los recursos de la región misma. El importante movimiento del pueblo tirolés, dirigido a la restauración de los antiguos derechos particulares, fue reprimido y sistemáticamente tergiversado en los informes a Viena; de cara a los tiroleses, el método de esta política consistió en una expeditiva recaudación de los impuestos establecidos por el "opresor y poco paternal" gobierno bávaro en impuestos al consumo sobre los granos bávaros, medidas contra los habitantes a causa de las protestas "sediciosas" y un sistema policial de espionaje. Müller apoyó a su jefe Roschmann a través de proclamas, memorias y artículos de diario (en el *Bote von Südtirol*)* y en realidad hay que considerarlo como el guía espiritual, ya que Roschmann no podía prescindir de su ayuda. En los informes dirigidos a Viena, los "útiles servicios" de Müller son mencionados elogiosamente. Müller se sentía feliz de que el Kaiser, Metternich y Baldacci –un baluarte particularmente enérgico de la centralización burocrática– estuvieran conformes con él. "Entre Nápoles y Ginebra no me pasa desapercibida con facilidad una persona interesante, y del conocimiento de esta singular región no me arrepentiré nunca", escribió a Gentz; "los trabajos más interesantes me fueron adjudicados por la gravitación natural; deseo que la recompensa tome la misma dirección". Su meta era, tal como él la expresa, "no amputar la carne salvaje de Tirol y de Italia, sino asimilarla al cuerpo entero".[33]

* Mensajero del Tirol del sur.

[33] Correspondencia con Gentz, Carta de Müller del 7 de febrero de 1814 y del 30 de septiembre de 1814 (Nº 118 y 120). También Gentz destaca los servicios de Müller al escribirle a Metternich el 11 de abril de 1814 (*W.* III, 1, p. 291) y aprovecha la ocasión para justificar con eso el "buen sentido austríaco" de Müller y recomendarlo ur-

Cuando Roschmann finalmente tuvo que abandonar la región, el Archiduque Johann le pidió especialmente que llevara consigo a Adam Müller. El 23 de abril de 1815, Müller fue convocado al cuartel general del emperador, justo cuando su abultado memorándum de 162 hojas estaba en camino al Tirol, en el que se advertía acerca de las sospechosas inclinaciones del pueblo tirolés y se proponía suprimir las veleidades estamentales por medio de medidas enérgicas contra la nobleza y los campesinos.[34]

---

gentemente al favor de Metternich. Debido a los continuos esfuerzos de Gentz, Müller fue convocado posteriormente al cuartel general del emperador.

[34] Sobre la actividad de Müller en el Tirol: Alb. Jäger, *Tirols Rückkehr unter Österreich*, Viena, 1871, pp. 115, 148, 149 (en la p. 148 cita a Dipauli, *Diarium* III: "Quizás encuentre Roschmann alguna disculpa por el hecho de que él mismo, como surge de todas sus acciones, sólo era un hombre intrigante, insidioso, devoto de la venganza privada y deseoso de los beneficios personales, por otra parte, además, atolondrado, se hallaba totalmente bajo la influencia de su secretario Adam Müller"). Franz von Krones, *Tirol 1812-1816 und Erzherzog Johann von Österreich*, Innsbruck, 1890, p. 128: "Adam Müller, él hijo de Berlín, el amigo y protegido de Friedrich von Gentz, el político filosófico-teosófico y publicista, el ingenioso testarudo, al que Roschmann, el arrogante comisario de la corte para el Tirol, contrató como estilista a medida y como sugeridor de ideas, justo en un momento crítico, cuando el proyecto de Müller de un instituto educativo en Viena sufría una derrota financiera". P. 221: "Cómo este ideólogo ingenioso, pero poco claro en todas las cuestiones prácticas –especialmente en las del Tirol– se sentía el centro de los negocios y el tutor espiritual de Roschmann, de lo que, por cierto, estaba también seguro, se demuestra en su carta a Gentz (del 22 de septiembre de 1814). Este papel suyo encontró ciertamente una enérgica condena entre los tiroleses de pura sangre, y por buenas razones, porque él, ajeno a situaciones que su mirada sólo rozó y nunca penetró, difícilmente era apropiado para solucionar la cuestión tirolesa en un sentido provechoso hacia arriba y abajo". La exposición de Hormayr está influida por el odio a Metternich y Roschmann y el desprecio por Müller, pero, a pesar de eso, es atendible; cfr. su carta al Archiduque Johann von Österreich del 5 de septiembre de 1826 (*Lebensbilder aus dem Befreiungskriege* I, 2) (*Urkundenbuch*), Jena, 1844, p. 488, donde afirma que el "verdaderamente genial Adam Müller, presentado a Roschmann para disimular la insuficiencia de su pluma así como de conocimientos administrativos y científicos". Después de la muerte de Müller, escribió a Raumer (Carta del 5 de marzo de 1829, citada en F. Raumer, *Lebenserinnerungen*, II, p. 289): "La muerte de los dos grandes Tartufos, Friedrich Schlegel y Adam

Así terminaba la actividad de Müller en este pueblo, que creía que por la fidelidad dinástica que había demostrado en 1809 tenía derecho a la consideración de las prerrogativas tradicionales, y cuyas particularidades geográficas, económicas e históricas un heraldo de las "peculiaridades locales" presumiblemente hubiera tenido que respetar.[35]

Las explicaciones falsas que Müller dio más tarde sobre su importancia en Berlín, y los relatos autocomplacientes sobre sus logros en Tirol, no deben hacer olvidar que, en realidad, fue el servidor diligente

---

Müller, quienes, vinculados a Gentz, organizaron en Viena tanta opresión espiritual y una persecución tan intensa, tampoco dejó los ánimos indiferentes en Munich. Adam Müller tiene sobre sí el pecado mortal de haber arrebatado a los tiroleses en 1814-1815, de una manera muy poco política –a través de míseros sofismas y con una ingratitud indignante– su antigua constitución, consagrada y confirmada aún por el emperador Francisco en 1792-1797, y de este modo se ha perdido para siempre el favor de la región". En el fragmento póstumo *Kaiser Franz und Metternich*, Leipzig, 1848, p. 92, dice sobre Müller que Buol tiene el "dudoso mérito" de "haber llevado a Viena al sofista Adam Müller, extremadamente talentoso y elocuente, pero mentiroso de cabo a rabo, precisamente cuando se había retraído luego de haber arrebatado a su propia mujer, la Sra. von Haza, de su marido y de su casa, y había roto completamente con Hardenberg y sus planes de reforma, al igual que con Friedrich von Raumer".

[35] Müller, en su servilismo, no notó absolutamente nada de esto; sin embargo, en la carta petitoria de los tiroleses al emperador (del 23 de junio de 1814), en la que solicitan protección ante los métodos de Roschmann-Müller, se encuentran los siguientes pasajes: "Por medio de un tratamiento literalmente igual al de las restantes provincias del Estado imperial austríaco, bendecidas por la naturaleza (el pueblo tirolés) fue tratado también según el asunto de manera sumamente desigual [...] Pueblos que son diametralmente opuestos unos de otros por su constitución física y moral, por las influencias climáticas y la riqueza de su suelo, por el tipo de industria, por sus costumbres y usos, por su espíritu nacional, por su lengua materna ¿deberían ser medidos de acuerdo con la misma regla? Desde luego que de ahí resultaría una uniformidad, aquella de la opresión general, de la miseria general" (Jäger, *op. cit.*, p. 125; Hormayr, *Lebensbilder*, II, p. 372). En las *Bemerkungen über die ehemalige Verfassung Tirols* *[Observaciones sobre la anterior constitución del Tirol], de Giovanelli, que están presentadas como memorial del petitorio, dice: "Las constituciones y leyes fundamentales que existían aún hace un par de años, no eran la obra de una teoría filosófico-política, sino el producto inmediato de la relación entre príncipes regionales y súbditos, en una palabra, el resultado de la verdadera vida pública. Pero si fue preciso que lo

de un sistema arbitrario, siempre dispuesto a dejar de lado la parte de sus ideas que pudiera estorbar su funcionamiento sin impedimentos y a asimilar las otras.[36] Sólo en su catolicismo de los últimos años formuló algunas reservas que, no obstante, en las circunstancias de la época de la Restauración, no exigían ninguna resolución extraordinaria. En

---

que ha resultado inmediatamente de la vida no fuera reducido a fórmulas vacías y privado de su espíritu, debía perfeccionarse en forma constante como algo viviente y su *movimiento* nunca podía volverse rígido. Desde la Paz de Westfalia, en especial desde mediados del ilustrado siglo XVIII, se ha producido sin embargo una tal rigidez en la vida de las constituciones; los pueblos se adhirieron muy meticulosamente a la letra muerta de los derechos y las libertades, de las que, de todos modos, ha desaparecido el espíritu; los soberanos, en cambio, consideraron estas formas como molestas ataduras y, en comunidad con el espíritu seudofilosófico de la época, comenzaron a destruir todo interés comunitario y abrieron las puertas al egoísmo del individuo. Las antiguas formas, en realidad, se habían conservado en la apariencia, pero el espíritu vivo se había apartado de ellas desde hace ya mucho tiempo; de todos modos, estas formas habrían desaparecido, poco importa que sea antes o después, aun cuando el absolutismo de lo único, que todo lo devora, no las hubiera destruido [...] El carácter y la constitución de un pueblo se condicionan recíprocamente" (Jäger, *op. cit.*, pp. 130, 131).

[36] Müller redactó los "Tyrolische Denkwürdigkeiten" *[Hechos memorables tiroleses], pero no los publicó. Su artículo "Aus Speckbachers Leben" *[De la vida de Speckbacher] en el *Zeitung für die elegante Welt*, Nº 80 y 81 del 25 y 26 de abril de 1817, es irrelevante. Además de las cartas a Gentz, entran aquí en consideración la carta del 25 de octubre de 1813 a Stägemann (Rühl, *op. cit.*, p. 311) y a Heeren, comunicada por Hoffmann von Fallersleben, *Fundgruben für Geschichte deutscher Sprache und Dichtung*, tomo I, Leipzig, 1860, p. 321. También el artículo "Adam Müller", en el *Konversationslexikon* de Brockhaus, 5a. ed. original, t. 6, pp. 621-623, cuyos datos son retomados por el *Neuer Nekrolog der Deutschen*, afirma que Müller habría sido tratado "honorificamente" por Hardenberg; el artículo puede deberse al mismo Müller. Según informa F. Raumer, Müller contó a Brockhaus que junto con Raumer fue consejero informante de Hardenberg y que defendió los antiguos principios, Raumer, por el contrario, los *modernos*, los de Westfalia (Carta de Raumer a Manso del 4 de noviembre de 1821, *Lebenserinnerungen*, II, p. 130); Raumer sostiene que lo primero es falso y lo segundo, absurdo; sin duda tiene razón al explicar el engaño a causa de la vanidad de Müller, que "al final, a pesar de todo su esfuerzo por lograr una posición política importante, no consiguió, sin embargo, nada". Raumer y sus amigos, Tieck y Solger, estaban, desde luego, prevenidos contra Müller, pero una mejor fuente que los propios da-

la exaltación de su actividad tirolesa había escrito en primer lugar: "Verdaderamente, debería haber estado en la Comisión para la reforma de los conventos. Si el anciano y santo hombre tuviera dominio del mundo, sabría lo que sus jesuitas deberían responder cuando un académico contrario los interrogue sobre su entumecida y rancia filo-

---

tos de Müller son, en todo caso, sus informes. Cuando Rühl, *op. cit.*, sostiene que en los datos de Müller sobre sus vínculos con Hardenberg debe haber algo verdadero, porque, de lo contrario, sus vínculos con Stägemann no habrían podido ser tan cordiales, no advierte que Stägemann sólo tenía interés en el literato Müller, no en el político. Que Müller en una carta a Gentz llame a Wiesel "descarado e ingenioso como siempre", no es razón para creerle menos a Wiesel que al mismo Müller. Incluso del relato de Dombrowsky, con sus adornos dramáticos (*op. cit.*, pp. 8-10), resulta que Hardenberg no había pensado darle a Müller una misión importante (¡la "misión" consistía en que Müller transmitiera a Gentz los saludos de Hardenberg!) y que, incluso aún en Viena, Müller estaba preparado para cualquier tipo de retractación y para un indigno e impertinente pedido a Hardenberg, con tal de ser bien colocado por él en cualquier lugar. No sé si Dombrowsky tuvo conocimiento de la carta a Stägemann del 20 de agosto de 1809 con la típica oferta de escritorzuelo; cuando, a pesar de eso, llama a Müller "gentilhombre", es lamentable que no haya explicado las concepciones éticas o sociológicas que asocia con ese predicado. Tampoco puedo manifestar mi acuerdo con la observación de M. Pályi, "Romantische Geldtheorie", *Archiv f. Sozialw.*, t. 42, 1916, p. 89, nota 28; la imagen de Müller bosquejada por la mayor parte de los biógrafos de Kleist (salvo Steig) es siempre más correcta que cualquiera de las desconcertantes descripciones de los autorretratos románticos. Con respecto a S. Rahmer, *Heinrich von Kleist als Mensch und Dichter*, Berlín, 1909, p. 128, sólo podría decirse que es imposible atribuirle a Müller una agresión violenta hacia Kleist y que, por el contrario, creer que un hombre de un temperamento formidable como Kleist alguna vez haya agredido físicamente a un Adam Müller no significa una difamación de su memoria. Según la opinión de Metzger, comparado con Novalis y Schlegel, los otros dos románticos que se convirtieron al catolicismo, Müller es "en su mejor época, sin discusión, el más simpático" (*op. cit.*, p. 252), lamentablemente no es claro cómo puede fecharse esta mejor época. La exposición de D. A. Rosenthal (en su *Konvertitenbilder aus dem neunzehnten Jahrhundert*, I, 1, pp. 48 y ss., Schaffhausen, 1866) es inutilizable a causa de su finalidad apologética que, en el caso de un tema como la vida de Müller, por cierto, es difícil de asociar con la fidelidad histórica, y sólo se la toma en consideración por algunos datos fácticos. Tampoco son atendibles las observaciones de Innerkofler sobre Müller (*Klemens Maria Hofbauer*, Regensburg, 1910, p. 670).

soña, así, ningún poder de la tierra habría podido excluir a Consalvi del congreso restringido". Pero la Iglesia católica se muestra aquí como la roca contra la que se quebró la vanidad romántica, que quería instruir a todos sobre su verdadera esencia. Después de las guerras napoleónicas apareció en Alemania el vigoroso movimiento religioso que condujo nuevamente a muchos, católicos y protestantes, a una cristiandad piadosa y consciente. Este movimiento capturó no sólo a románticos y apocalípticos, no sólo a los seguidores de Madame Krüdener, sino también al voluble Fessler en su lejana Sarepta y al honesto Kanne en Erlangen y los convirtió en protestantes devotos. Encontró a Müller, que ya se había orientado hacia el catolicismo, y lo llevó interiormente hasta las últimas consecuencias de su orientación, a una religiosidad ortodoxa, para la cual Görres tampoco lo era suficiente e incondicionalmente, y que reprochaba a la *Restauración* de Haller no partir de la revelación. Paulatinamente, Müller dejó de ser romántico; hasta qué punto siguió siéndolo en los detalles, no es necesario que sea decidido. De todos modos, es incorrecto llamarlo romántico porque era católico. Esta popular interpretación sólo se explica por la confusión diletante del objeto romantizado con el romanticismo. El catolicismo no es romántico en absoluto. Cada vez que la Iglesia católica fue objeto del interés romántico y también cada vez que ella supo poner a su servicio tendencias románticas, ella misma no fue nunca, tan poco como cualquier otro poder mundano, sujeto y exponente de algún romanticismo.

II. *La estructura del espíritu romántico*

1. La Recherche de la réalité

Se debe prescindir aquí de todas las pequeñas perfidias y debilidades humanas que se encuentran en las vidas de los románticos políticos. El desarraigo del romántico, su incapacidad de mantener una posición política importante a partir de una decisión libre, su falta de resistencia interna frente a la impresión momentánea más próxima y más fuerte, tienen sus razones individuales. Si es preciso tomarlas en consideración para una definición del romanticismo político, no tienen que deducirse psicológica o sociológicamente, sino ser puestas en relación con la situación espiritual. Entonces se muestra lo que es un elemento extraño y lo que es esencial al movimiento romántico. Los románticos se han interesado por todos los temas históricos, políticos, filosóficos y teológicos posibles y también participaron apasionadamente de las discusiones filosóficas de su tiempo; por eso la Doctrina de la ciencia de Fichte y la Filosofía natural de Schelling a menudo son incluidas en el romanticismo. Las recíprocas influencias personales e intelectuales son conocidas e investigadas a menudo. Los resultados son siempre nuevas relaciones, nuevas dependencias, nuevas fuentes y nuevas confusiones; el romanticismo se convirtió en filosofía natural, mitología, irracionalismo, sin que se distinga de manera precisa la especificidad de su situación espiritual. Su explicación debe comenzar, como la de toda situación importante de la historia del espíritu moderno, con Descartes.

En el comienzo de la modernidad se encuentran dos grandes transformaciones que pueden asociarse en un interesante contramovimiento. Con el sistema planetario copernicano, a cuyo significado

transformador se remitió Kant de buena gana, la Tierra había dejado de ser el centro del universo. Con la filosofía de Descartes comenzó la conmoción del antiguo pensamiento ontológico; su argumentación *cogito, ergo sum* remitió a los hombres a un hecho subjetivo e interno, a su pensamiento, en lugar de a una realidad del mundo exterior. El pensamiento científico-natural de los hombres dejó de ser geocéntrico y buscó el centro fuera de la Tierra, el pensamiento filosófico se volvió egocéntrico y buscó el centro en sí mismo. La filosofía moderna está dominada por una escisión entre pensamiento y ser, concepto y realidad, espíritu y naturaleza, sujeto y objeto, que la solución trascendental de Kant tampoco eliminó; ésta no restituye la realidad del mundo exterior al espíritu pensante, porque para ella la objetividad del pensamiento consiste en que éste se mueve en las formas objetivamente válidas y la esencia de la realidad empírica, la cosa en sí, no puede ser aprehendida. Pero la filosofía postkantiana se dirige conscientemente hacia esta esencia del mundo para superar la inexplicabilidad y la irracionalidad del ser real. Fichte eliminó la escisión por medio de un yo absoluto: éste emana de sí, en forma absolutamente activa, el mundo y se pone a sí mismo y a su contrario, el no-yo. A diferencia de tal sencillez sistemática, la respuesta de Schelling fue problemática, pero, a pesar de ello, estaba orientada hacia la realidad exterior que se buscaba; era la vuelta a la naturaleza, desde luego, sólo que de manera filosófica. Schelling se oponía a la "aniquilación de la naturaleza" de Fichte, pero tampoco podía poner el absoluto en la naturaleza, porque también partía del criticismo trascendental. De este modo, no caracterizaba a lo absoluto ni como subjetivo ni como objetivo, sino como el punto de indiferencia entre ambos; la razón absoluta tiene dos polos, naturaleza y espíritu, la realidad filosófica no es ni la inteligencia pensante ni el mundo exterior, sino un tercero absoluto e indiferente, que se llamará "razón", lo que ya demuestra una inclinación insegura hacia la subjetividad.

Se puede interpretar el romanticismo como un movimiento dirigido contra el racionalismo del siglo XVIII. Pero hubo muchos y muy diferentes movimientos de ese tipo, y sería superficial llamar romántico a todo

lo que no es racionalismo moderno. La oposición filosófica al racionalismo que se encontraba en la filosofía de la naturaleza de Schelling fue percibida por el romanticismo como "sabiduría carente de amor". A pesar de la enemistad común contra el racionalismo abstracto, se diferenció el adversario emotivo del filosófico. Esto es evidente, pues no es posible un tratamiento puramente emotivo de problemas filosóficos y todo tratamiento sistemático es además una realización intelectual. Dado que todo intento de sistematización filosófica amenaza la inmediatez incondicionada del sentimiento, la vivencia que se basta infinitamente a sí misma vuelve a aparecer amenazada intelectualmente. La Doctrina de la ciencia de Fichte ya implicaba una reacción filosófica al kantismo. El yo que, absolutamente activo, "pone" al no-yo, no es un concepto en el sentido del concepto analítico de una lógica racionalista, al que se asciende por generalizaciones abstractas; es un concepto individual y concreto, del que emana un mundo concreto. Fichte había reconocido en la fundamentación de su Doctrina de la ciencia que la parte sistemática de su teoría era spinozismo, con la única diferencia de que cada yo individual era la sustancia suprema. De este modo se superaba la dualidad característica del racionalismo abstracto entre concepto abstracto y ser concreto, y se ganaba la "unidad viviente". Pero el racionalismo antiguo predomina aún en Fichte. El yo, que establece una relación causal con el no-yo, ve en el no-yo una "materia modificable", un objeto que puede elaborarse y organizarse de acuerdo con la razón. Ciertamente, con la idea de "organismo", Schelling construyó a su vez una totalidad que supera la escisión entre naturaleza y espíritu. Pero recién en la filosofía de Hegel se alcanza la gran realización sistemática: el sujeto absoluto emana de sí mismo y deviene en movimientos contrarios. Ahora bien, Schelling se siente afín a Spinoza, con el que simpatiza toda la gran "filosofía del sentimiento" alemana, sobre todo Jacobi. En esto hay una importante coincidencia. Los sistemas del idealismo postkantiano contienen al mismo tiempo una filosofía de la intuición y un racionalismo panteísta y reaccionan con un concepto emanantista (según la expresión de Lask), es decir, un concepto que pone concretamente la individualidad concreta contra un racionalismo abstracto que

sólo conoce conceptos en forma analítico-abstracta y que por eso nunca logra la individualidad concreta. Pero el sistema de Spinoza es la primera reacción –y, en verdad, análoga a aquella otra postkantiana– contra la abstracción del racionalismo moderno, representado entonces por Descartes y Hobbes, y contra una concepción mecánica del mundo. La escisión característica –que se distingue claramente no sólo en Descartes, sino también en forma especialmente interesante en Hobbes– entre un fenomenalismo que considera al mundo exterior como mera percepción y un materialismo caracterizado del mismo modo, esto es, que sólo reconoce movimientos corporales, es superada; pensamiento y ser se convierten en atributos de la misma sustancia infinita.

Junto con esta aspiración filosófica a alcanzar la realidad inaccesible para el racionalismo abstracto, que llegó a su cumbre con Spinoza y Hegel, pueden reconocerse además tres formas de oposición que, aunque completamente diferentes en sus puntos de partida, métodos y resultados, todas se dirigen, no obstante, contra el racionalismo inaugurado por Descartes. En primer lugar está el misticismo antifilosófico, cuyas inspiradoras son dos mujeres, Mme. Guyon y Antoinette Bourignon, y cuyos apologetas son dos autores, antes filósofos, Fénelon y Poiret (el representante de un "realismo religioso"). En el siglo XIX, a esta tendencia corresponderá un movimiento también muy poderoso, pero ciertamente menos original en sus producciones, cuyo exponente más interesante es asimismo una mujer, Mme. Krüdener, pero en el que tampoco se debe pasar por alto una manifestación tan típica como el giro repentino hacia el pietismo que dio Kanne, el más importante filósofo natural. En cuanto a las consecuencias políticas de estas dos formas de reacción, la filosofía emanantista se puede asociar muy verosímilmente con resultados conservadores. Según los ejemplos que Hegel, Schelling y J. J. Wagner han dado al comienzo del siglo XIX para la aplicación de la idea de "organismo" a las condiciones existentes en el antiguo imperio germánico, esta idea parece ser incluso especialmente apropiada para eso, porque el "Estado" –el Estado concreto históricamente existente no debe contraponerse más en forma abstracta a la idea del Estado– se presenta como la realidad suprema, de la que

el individuo emana.[1] En cambio, este misticismo muestra una clara tendencia a la crítica social, en la medida en que no es absolutamente quietista e indiferente, *dejado.** Sus elementos apocalípticos pueden conllevar un fuerte milenarismo revolucionario, y si este misticismo trata al entendimiento humano de manera nihilista, se transforma fácilmente en un nihilismo político y social. En el caso de Bourignon, pueden señalarse muchas expresiones revolucionarias, de las cuales la más interesante afirma: la ciencia cartesiana fue inventada por los ricos para engañar a los pobres (algo así como una "ideología de clase"). Aquí se proclama una revolución social, no sólo una revolución política. En este misticismo la oposición contra el racionalismo abstracto y mecanicista de Descartes es tan fuerte como contra el racionalismo panteísta del "ateo" Spinoza.

A ambas formas de oposición, manifiestamente diferentes, esto es:

1. la filosófica,
2. la místico-religiosa,

hay que añadir entonces formas de reacción autónomas, también diferenciadas con la misma claridad, esto es:

3. una histórico-tradicionalista, representada por Vico, y que se opone a la *tendencia antitradicionalista* del racionalismo cartesiano; finalmente,
4. una emotiva-esteticista (lírica), cuya primera expresión autónoma puede encontrarse en Shaftesbury. Esta corriente no establece ningún sistema filosófico, más bien transforma las oposiciones que percibe en una armonía equilibrada estéticamente, en otras palabras, no lleva el dualismo hacia una unidad, pero reduce las oposiciones a contrastes estéticos o emotivos para luego fusionarlas. Ni está en si-

[1] La filosofía política de Spinoza está demasiado influida por el derecho natural racionalista del ambiente intelectual de su época y por Maquiavelo, como para que pueda ser una expresión típica y consecuente de su filosofía emanantista. La impugnación del racionalismo panteísta de Hegel por parte de Stahl está ya bajo la influencia de la filosofía teísta de la Restauración.

* En castellano en el original.

tuación de superar el racionalismo por sí misma –altera conceptos precisos de la filosofía de la época dándoles un contenido emotivo, hace, por ejemplo, de una *idée innée* un *sentiment inné*–, ni sale místicamente del mundo o lo trasciende, porque permaneciendo en el mundo, pero anhelando uno diferente y superior, encuentra siempre el camino hacia la urbanidad. En esta suspensión de toda decisión –sobre todo en el resto de racionalismo que ésta se reserva en toda conducta irracional– se encuentra el origen de la ironía romántica, este signo explícito que vuelve inmediatamente evidente la diferencia con el misticismo, pues no hay ningún misticismo irónico. La contradicción decisiva consiste en que el misticismo, como lo formula acertadamente Chr. Janentzky, es una "forma de manifestación de la conciencia religiosa",[2] mientras que esta cuarta forma de reacción corresponde esencialmente a la esfera de lo estético. Esta forma desarrolla el sentimiento específicamente romántico de la vida y de la naturaleza, el cual, si quiere articularse intelectualmente (para lo que no está capacitado en absoluto a causa de sus propios supuestos específicos, pese a la aparente intelectualidad que, en realidad, es un sensualismo cerebral), mezcla conceptos heterogéneos de sistemas filosóficos (naturaleza, logos, yo) con conceptos de la época sentimentalizados; sin embargo, este sentimiento tiene una productividad específica propia, esto es, la lírica. Desde el punto de vista lírico-sentimental percibe el racionalismo consecuente de la filosofía política de Hobbes como especialmente hostil. Las ideas antiidílicas de un hombre "malo por naturaleza", de una guerra de todos contra todos, de una libre competencia, le resultan ante todo repulsivas. Así, Shaftesbury elogia las costumbres sencillas y "naturales" de los pueblos primitivos, entre las que destacaba especialmente sus dotes musicales. Pero recién en Rousseau se distingue

[2] *Mystik und Rationalismus*, Munich y Leipzig, 1922, p. 9, cfr. también el artículo extraordinariamente claro "Zur Theorie der Mystik", de Erik Peterson, *Zeitschr. f. systematische Theologie* I, p. 165: el misticismo existe solamente "en el campo de" la religión... "en tanto que el misticismo está ordenado ónticamente en el mundo religioso".

más claramente la especificidad de esta cuarta forma de reacción. Incapaz de superar el racionalismo y siempre en dependencia intelectual del adversario superior (el *Contrat social* demuestra eso), sin embargo, logra paralizar la consecuencia de éste, y alcanza de otra manera lo real concreto que la filosofía busca por vías sistemáticas y especulativas. El modo peculiar por el que logra hacerlo apenas ha sido examinado hasta ahora, pero ya puede reconocerse en el *Discours sur l'origine de l'inégalité*: la "naturaleza", una idea completamente racional de la filosofía tradicional, así como un sinónimo de la "esencia" racional y conceptual, de la razón y la legalidad, recibe un contenido sentimental; el "estado de naturaleza", que la filosofía anterior trataba como una abstracción consciente o como un hecho histórico, se convierte en un idilio concreto que se desarrolla en el bosque y el campo, se vuelve una *imagination romanesque*.*

El romanticismo alemán de comienzos del siglo XIX pertenece a esta cuarta forma de reacción. En él, ideas de Hemsterhuis, Herder, Hamann, Jacobi y Goethe son puestas al servicio de la reacción estética; sin duda, como S. Elkuss señala correctamente, "diluidas en forma literaria".[3] Hay que notar, además, que los conceptos de la filosofía de la época, que el romanticismo hizo objeto de su alteración emotiva, fueron tomados en parte de la filosofía kantiana, pero en parte también de los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling, por lo tanto, de expresiones de reacción al racionalismo. Por eso, la mezcla que surge necesariamente del rechazo estético-emotivo de toda división lógica se vuelve aún más turbia y la confusión parece imposible de desentrañar. Las cuatro formas aquí expuestas rara vez están presentes en la realidad histórica en su pureza típica. Vico, por ejemplo, le reprocha a Descartes no sólo su abstracción ahistórica y carente de tradición, sino

* Imaginación novelesca.

[3] *Zur Beurteilung der Romantik und zur Kritik ihrer Forschung* (*Historische Bibliothek*, t. 39), *1918*, p. 32. Este importante trabajo, inusualmente rico, lamentablemente ha quedado fragmentario.

también su falta de poesía; en Fénelon hay fuertes influencias neoplatónicas, mediadas a través de Malebranche y Agustín; la relación de Shaftesbury con Malebranche está aún lejos de recibir la atención suficiente; la filosofía de Spinoza contiene bastantes elementos místicos como para relacionarla con la segunda forma de reacción; cuán profundamente se relaciona Rousseau con el quietismo de Guyon, es asombrosamente claro gracias a las publicaciones de P. M. Masson; este tema fue destacado de manera admirable por Seillière. La mezcla es aún más fuerte en los románticos alemanes. Novalis –si se quiere poner a un joven entre tales categorías– es ya místico, ya romántico, y viene del círculo de los "Hermanos Moravos", cuya religiosidad era sospechosa de ser sólo "dulces experiencias" para los místicos de la Baja Renania. En Friedrich Schlegel, Zacharias Werner y Adam Müller aparecen disposiciones de ánimo apocalípticas, después de que éstas se habían presentado en toda Europa independientemente de ellos. En las relaciones de Brentano con Katharina Emmerich se encuentran analogías con la amistad entre Poiret y Antoinette Bourignon. El llamado "romanticismo político" de la Restauración es dependiente de la reacción histórica contra el racionalismo abstracto, que se origina con Herder, quien lograba otra valoración de la Edad Media a partir de intereses histórico-culturales y no románticos, y también con Bonald. Aquí podría nombrarse también a Burke, pero este mismo liberal contiene elementos románticos y da origen a un vínculo histórico entre el aristócrata whig Shaftesbury y el romántico alemán Adam Müller.[4] A pesar de eso, los tipos de oposición son fácilmente diferenciables. Aquí

[4] Los elementos románticos no son determinantes para las opiniones políticas de Burke, pero tuvieron gran impacto sobre el romanticismo y de ese modo han hecho posible la recepción de ideas conservadoras. No he destacado esto suficientemente en la primera edición y tengo que agradecer al respecto un importante estímulo brindado por el artículo de M. J. Bonn sobre Burke (*Frankfurter Zeitung* del 10 y 12 de julio de 1897, matutino 1º). También la estética de Burke es aquí de gran interés, en él aparece la oscuridad como nueva característica de lo sublime, la música como ejemplo de la *pulchritudo vaga*, la belleza libre en oposición a la que pertenece a un objeto, etc. Cfr. la disertación de Candrea, Estrasburgo, 1894. Una adecuada síntesis del complejo sig-

están expuestos para mostrar los modos diferentes que el rechazo al racionalismo ha motivado y producido, y cómo ello resulta ya una primera particularidad del romanticismo. Pero para la posterior determinación histórico-espiritual del romanticismo debe tomarse en cuenta algo todavía más importante: un cambio que tiene lugar porque el desarrollo metafísico del siglo XVII al XIX conduce hacia nuevas ideas de Dios y de lo absoluto.

La realidad suprema y más segura de la antigua metafísica, el Dios trascendental, fue eliminada. Más importante que la disputa de los filósofos era la cuestión acerca de quién asumía sus funciones como realidad suprema y más segura y, de ese modo, como instancia última de legitimación en la realidad histórica. Aparecieron dos nuevas realidades seculares que impusieron una nueva ontología, sin esperar a la finalización de la discusión gnoseológica: la humanidad y la historia. Completamente irracionales, si se las considera con la lógica de la filosofía racionalista del siglo XVIII, pero objetivas y evidentes en su validez supraindividual, dominan *in realitate* el pensamiento de la humanidad como los dos nuevos demiurgos. El primero de ellos, la sociedad humana, se presentó en distintas formas: como pueblo, comunidad o humanidad, pero siempre con la misma función revolucionaria.

Su omnipotencia ya fue proclamada por Rousseau en el *Contrat social*; puede exigir todo, porque el contrato social contiene en sí "*l'alienation totale de chaque associé avec tous ses droits à la communauté, chacun se donnant entier*".* Los elementos individualistas que se encontraban en la teoría del contrato, fueron prácticamente dejados de lado en la revolución. La política se vuelve una cuestión religiosa,

---

nificado de Burke la ha dado Siegbert Elkuss, *op. cit.*, p. 11: la corriente de ideas que proviene de Burke se divide en una concepción histórica del mundo y romanticismo político en sentido estricto; en Burke están ambas unidas, pero en él también se asocian Ilustración, Reforma y Revolución, como movimientos individualistas y racionalistas frente al tradicionalismo.

* La alienación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad, cada uno dándose por entero.

el portavoz político un sacerdote de la república, de la ley, de la patria. El jacobinismo se enfureció con fervor sangriento contra todo disidente político, contra toda opinión divergente. Su fanatismo tenía carácter religioso y el nuevo culto de la libertad, de la virtud o del "Ser Supremo" era su consecuencia natural. Incluso Aulard lo reconoce.[5] Todo enemigo político, sea Danton, Hébert, etc., era un rebelde contra el soberano único y supremo, en consecuencia, un "ateo". Puede ser que un atroz egoísmo humano o que una rabiosa voluntad de poder se valiera aquí de una ideología para desahogarse desenfrenadamente, como ha sucedido muchas veces en la historia humana. Sin embargo, aquí lo decisivo es que se invoca con éxito una nueva religión. No es la misma situación si un monarca absoluto dice que él mismo es el Estado que si un jacobino actúa de modo tal que puede decir efectivamente: *la patrie c'est moi*. Uno representa al Estado con su persona individual; el otro sustituye al Estado con su persona; cuanto más quiere ser él mismo, tanto más debe esconder su persona privada y siempre destacar claramente que sólo es un funcionario de un ser suprapersonal, el único que es poderoso y determinante. Incluso si fuera diferente al rígido moralista Robespierre y sólo estuviera impulsado por motivos egoístas, no podría disfrutar de los beneficios privados, del poder, del honor y de la riqueza, más que furtivamente, como de un residuo ocasional y sin importancia. No es nada para sí, pero es todo en su función de portavoz del verdadero poder, esto es, del pueblo o de la sociedad. Cuando se quiso regresar a la naturaleza, se encontró que la realidad era la comunidad humana, de la cual el individualista sentimental creía huir.

[5] *Histoire politique de la révolution française*, p. 367: "*Le culte de l'Etre suprême ne fut pas seulement un expédient de défense nationale, mais aussi une tentative pour poser un des fondements essentiels de la cité future*" *[El culto del Ser Supremo no fue solamente un medio de defensa nacional, sino también una tentativa de plantear uno de los fundamentos esenciales de la ciudad futura]. Según Sybel, *Französische Revolution* II, p. 545, el culto del Ser Supremo era para Robespierre sólo un medio de su política. Pero en la p. 520 cita la instrucción a los patriotas lyoneses del 16 de noviembre de 1795: el republicano no tiene otra divinidad que la patria.

Desde el punto de vista de su filosofía política cristiana, Bonald vio en el jacobinismo de 1793 la irrupción de una filosofía atea. Desarrolló una analogía entre la idea teológica y filosófica de Dios y el orden político de la sociedad, que llegaba al resultado de que el principio monárquico corresponde a la idea teísta de un Dios personal, porque requiere de la persona de un monarca como providencia visible; una constitución monárquico-democrática debe corresponder al supuesto deísta de un dios extraño al mundo, como sucedía en la constitución de 1791, según la cual el rey era tan impotente en el Estado como el Dios del deísmo en el mundo: esto es para Bonald antirrealismo encubierto, como el deísmo es ateísmo encubierto. La "anarquía demagógica" de 1793, sin embargo, era ateísmo declarado: ni Dios, ni rey.[6] Esta *identité dans les principes des deux sociétés, religieuse et politique*[*] tiene su justificación en la identidad metódica de numerosos conceptos teológicos y jurídicos, en especial del derecho público, y –tal como ocurre con el paralelismo entre teología y jurisprudencia propuesto por Leibniz– no debe confundirse con los pasatiempos de la teosofía y de la filosofía natural, que encuentran múltiples analogías en relación con el Estado y la sociedad, así como con el resto de las cosas. La argumentación de Bonald quería ser una defensa de la realeza y de la aristocracia, pero contenía el reconocimiento de la nueva realidad cuya forma era la nación. El reproche que Bonald formulaba desde 1796 contra Descartes y Malebranche decía: no ven lo esencial, la sociedad humana; la sociedad y la historia, ésta es la realidad.[7] En de

[6] *De la philosophie morale et politique du 18. siècle* (6 de octubre de 1805), publicado en las *Mélanges littéraires, politiques et philosophiques*, t. I, París, 1819, *Ouvres*, t. X, p. 104 hasta 133, cfr. también III, pp. 388 y ss. La insuficiencia del tratado de Thilo, *Die theologisierende Rechts- und Staatslehre*, Leipzig, 1861, que, por lo demás, contiene numerosos y buenos comentarios críticos, sobre todo contra Stahl, consiste en que no percibe en absoluto el parentesco metodológico real entre teología y jurisprudencia. A Thilo adhiere en todo Aug. Geyer en sus *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, Innsbruck, pp. 87 y ss. Su dura crítica de Müller sigue siendo, de todos modos, correcta en el resultado.

[*] Identidad de los principios de las dos sociedades, la religiosa y la política.

[7] *Théorie du pouvoir* (1796), *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, *Ouvres*, t. I, París,1817, p. 307, nota 1: *La réalité est dans l'histoire, il ne considère pas la société* (cfr. también t. III, p. 213).

Maistre, el reconocimiento de esta realidad es igualmente categórico. Como Burke y Bonald, pone de relieve una y otra vez que el individuo no puede crear nada, sólo puede "hacer" algo, mientras el derecho, las constituciones, el idioma, son productos de la sociedad humana.[8] La nación es, sin duda, una creación de Dios. No obstante, si se considera más de cerca su argumentación, éste es el punto decisivo. En su carta al conde Blacas resumía así la quintaesencia de su argumentación: "*Point de morale publique ni de caractère national sans religion, point de religion européenne (!) sans le christianisme, point de christianisme sans le catholicisme, point de catholicisme sans le pape*".* Su fuerte sentimiento nacional tampoco vaciló durante la revolución y el dominio napoleónico; para de Maistre era evidente que Francia debía defender su integridad territorial, aunque fuera a través de los ejércitos revolucionarios[9] y en la política sarda era un buen italiano. Pero aquí sólo es de interés lo que considera el punto cardinal de su argumentación y, al mismo tiempo, la premisa indiscutible: aquello de lo que todo depende es la *morale publique* y el *caractère national*. El cristianismo se vuelve una religión europea, el papado se legitima por su imprescindibilidad para el *caractère national*, el catolicismo es un elemento nacional de Francia y es rechazado como religión nacional sólo porque, de acuerdo con la experiencia, el éxito práctico de una religión no puede ocurrir si se la limita a un Estado; la nación debe renunciar al galicanismo, pero por su propio bien.

[8] *Considérations sur la France*, 1796, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, París, 1814 (escrito en 1809), Nº XLVII y XL. En 1822 apareció una traducción alemana en Naumburg; el traductor, Albert von Haza, el hijastro de Müller, añadió al escrito un prólogo y notas que contienen referencias a Burke y a Bonald, y se basan, en cuanto al contenido, probablemente en Müller.

* No hay moral pública ni carácter nacional sin la religión, no hay religión europea sin el cristianismo, no hay cristianismo sin el catolicismo, no hay catolicismo sin el papa.

[9] C. Latreille, *Joseph de Maistre et la Papauté*, París, 1906, pp. 8-11; J. Mandoul, *Joseph de Maistre et la Politique de la Maison de Savoie*, París, 1899; Emile Faguet, *Politiques et Moralistes du dix-neuvième siècle*, 1. série, París, 1905, pp. 28-31; Ferd. Brunetière, *Etudes critiques sur l'histoire de la littérature française*, 8. série, París, 1907, pp. 274, 275; George Goyau, *Revue des deux mondes*, 1º de febrero de 1918, pp. 611 y ss.

Para estos adversarios de la revolución, la sociedad humana contiene ya una determinación histórica, se ha convertido en nación. Sin esta determinación, la comunidad ilimitada es en sí misma un dios revolucionario que elimina todas las barreras sociales y políticas y proclama la fraternidad general de toda la humanidad. Si la superación de todos los límites y la exigencia de totalidad bastaran por sí mismas para definir al romanticismo, no habría un ejemplo más hermoso de una política romántica que la resolución de la Convención Nacional del 19 de noviembre de 1792, que decreta *"qu'il accordera fraternité et secours à tous les peuples qui voudront leur liberté, et charge le pouvoir exécutif de donner aux généraux les ordres nécessaires pour porter secours à ces peuples".** Una tal *politique sansculotte* suprime todas las fronteras nacionales e inunda la *politique blanche*, la política internacional de la Santa Alianza y del legítimo *status quo*.

El correctivo del desenfreno revolucionario se encontraba en el otro de los dos demiurgos, la historia. Ella es el dios conservador, que restaura lo que el otro ha revolucionado, ella constituye la comunidad humana genérica para el pueblo históricamente concreto, que a través de esta delimitación se convierte en una realidad sociológica e histórica y conserva la capacidad de producir un derecho particular y un idioma particular como expresión de un espíritu nacional individual. Por esa razón, qué es un pueblo "orgánicamente", qué significa "espíritu del pueblo", sólo puede establecerse históricamente, ya que el pueblo no es más, como en Rousseau, señor de sí mismo, sino el resultado del desarrollo histórico. La idea de un dominio arbitrario sobre la historia es la idea propiamente revolucionaria; ella tiene por contenido poder "hacer" algo a discreción y también poder crear por sí mismo; puede encontrarse, desde luego, en toda actividad humana. El fanatismo desenfrenado del jacobino era pensamiento "ahistórico"; el quietismo de la época de la Restauración podía justificarse de este modo: to-

* Que otorgará fraternidad y ayuda a todos los pueblos que quieran su libertad y encarga al poder ejecutivo de dar las órdenes necesarias a los generales para llevar la ayuda a esos pueblos.

do lo que ocurre es bueno, porque acontece en la historia; lo que es, es racional, porque es la obra del espíritu universal que se produce a sí mismo; lo que la historia ha hecho, está bien hecho. La *voluntas Dei in ipso facto,** que antes podía justificar todo, ha tenido que ceder a la legitimación histórica *ex ipso facto.**

Pero no debe considerarse cada acontecimiento histórico aisladamente y por sí mismo, de otro modo se estaría de nuevo en el racionalismo atomístico-analítico del siglo XVIII; sólo en la duración el tiempo se convierte en el abismo irracional a partir del cual se produce el acontecer universal. La invocación a la duración es el argumento típico de conservadores y tradicionalistas. Sólo la permanencia duradera justifica cada situación, el *longus tempus* es, como tal, el fundamento jurídico último; el significado de la religión y de las familias nobles para el Estado reside en que éstas le dan duración y, con eso, ante todo, su realidad.[10] Cuando el conservador Bodin objeta a la política de potencia maquiavelista que sólo atiende a la utilidad inmediata y que a la larga sólo conduce a la ruina del Estado formula una objeción que es también práctico-utilitaria y que hace valer una mera experiencia, sin convertir a la duración en el fundamento de la legitimidad de manera sistemática. Hasta qué punto Gentz es aún un hombre del siglo XVIII, sólo se muestra cuando habla de la duración. Él simplemente quiere decir que para juzgar acerca de los acontecimientos históticos hay que esperar; es la sabiduría sensata: *tempus docebit.**[11] Pero ahora el tiempo como histo-

* Voluntad de Dios en el hecho mismo.

* A partir del hecho mismo.

[10] Bonald, *Oeuvres*, I, p. 193 (*sur la fixité dans le pouvoir et le sistème de familles*); de Maistre, *Du Pape*, 2a. ed. 1821, p. 318; *Essai sur le principe générateur*, etc., Nº XXVIII hasta el XXXVI.

* El tiempo nos enseñará.

[11] *Historisches Journal*, II, Jahrg., t. 2, Berlín, 1800, p. 403; Gentz habla acerca de la singular desproporción existente entre la desesperante situación económica de Francia y su brillante situación militar, que explica por la acumulación excesiva de todas las fuerzas en el poder militar y luego continúa: "la gran cuenta no se ha cerrado aún. La embriaguez del triunfo no puede durar eternamente y tarde o temprano se abrirán pa-

ria deviene un poder creador, lleva a pueblos y familias a la grandeza histórico-universal, forma naciones e individuos, en él crece la humanidad. De Maistre ha encontrado palabras grandiosas para el acontecimiento grandioso de la aparición de una nueva familia en la historia universal y su conquista del poder, utiliza incluso el giro "usurpación legítima", el cual sólo es comprensible desde la nueva sensibilidad histórica, y amenazante para todo su legitimismo como sistema y principio, pues se trata de una usurpación que tiene estabilidad histórica; asimismo, Bonald dijo: *la réalité est dans l'histoire*. También Burke se había referido una y otra vez al carácter de la nación como una comunidad duradera que se extiende a través de generaciones; ve la justificación de los fideicomisos en que en ellos se basa la continuidad del Estado, la de las propiedades clericales en que posibilitan planes de gran alcance que necesitan contar con un período de tiempo largo; sin embargo, Burke se queda en las consideraciones prácticas, falta en él la idea del nuevo poder que por sí mismo puede justificar algo; si bien, tomados separadamente, en toda la escuela histórica del Derecho apenas aparece un argumento objetivo que no se encuentre ya en el autor inglés.[12] Pero por ello, el *pathos* con el que luchaba por la gran realidad nacional, suprain-

---

so los días de la reflexión serena, quizás acompañados de otras ideas y sentimientos que los actuales. Si una nueva experiencia pudiera demostrar –lo que ahora, aun con una audaz perseverancia, tenemos que declarar como imposible– que una condición tan innatural como la de un Estado en el que existe un poder militar excesivo y fuera de toda relación con los restantes elementos del patrimonio nacional, pueda tener incluso una larga duración, entonces, pero sólo entonces, podemos tirar a la pila de escombros los principios de la economía estatal, las teorías de la administración financiera, toda nuestra sabiduría política hasta el momento, y entregar el dominio del mundo al más audaz, que también es, pues, al mismo tiempo el más inteligente y el más digno; pero, hasta entonces, debemos preservar la regla, mientras bajamos la cabeza ante la excepción".

[12] *Reflections*, p. 249 (Gentz, p. 282) Burke habla en verdad del "*method in which time is amongst the assistants*" *[el método en el cual el tiempo se cuenta entre los participantes], sin embargo, esto no es más que un giro retórico. Friedrich Meusel, *Edmund Burke und die Französische Revolution*, Berlín, 1913, pp. 79 y ss., da ejemplos detallados del pensamiento histórico de Burke, lamentablemente aceptando un falso concepto de roman-

dividual e independiente de todo poder y arbitrio del individuo, era más eficaz. Que los pueblos tengan un carácter especial, atribuido a un "espíritu del pueblo", no era nada nuevo, ya lo habían afirmado Voltaire, Montesquieu, Vico y Bossuet, y no era extraño ni a Malebranche, ni a Descartes, ni a Bodin;[13] lo nuevo era que ahora el pueblo se convierte en la realidad objetiva, pero el desarrollo histórico que produce al espíritu del pueblo se convierte en creador suprahumano.

Para Schelling (quien afirma: "en la historia no actúa el individuo, sino el género") la realidad supraindividual aún estaba definida esencialmente por la filosofía de la naturaleza y no orientada históricamente. Recién Hegel llevó ambas realidades a una síntesis y con ello dio consecuentemente el paso que debía destronar al Dios de la vieja metafísica. El pueblo, que en su pensamiento es racionalizado y convertido en Estado, y la historia, esto es, el espíritu universal que se desarrolla a sí mismo dialécticamente, están unidos de forma que en su metafísica el espíritu del pueblo sólo funciona como instrumento del espíritu universal en su proceso lógico. Sin embargo, empírica y psicológicamente quedaba para el espíritu del pueblo un espacio libre tan grande que el hegelianismo pudo tener en política una orientación revolucionaria junto a la reaccionaria. La sociedad humana continuó siendo el fermento revolucionario

---

ticismo. Cuando en la p. 81, nota 3, cita la frase de Treitschke: "es el respeto a los hechos lo que hace al historiador", hay que destacar que el respeto a la duración sería una caracterización bastante mejor.

[13] Bodin, *République*, C. v. c. 1, "*Des moyens de connaître le naturel des peuples*". A causa del vocabulario astrológico con el que Bodin a menudo trata estas cuestiones, quiero introducir aquí una observación: incluso a los buenos historiadores pasa desapercibido cuántos pensamientos, presuntamente nuevos, están formulados en términos astrológicos por los autores de la Edad Media y de los siglos XVI y XVII. En modo alguno permaneció oculto para esas épocas que todo pueblo y todo país tiene su carácter particular, según el cual se rigen costumbres y leyes, sólo que lo formulaban refiriéndose al genio propio, al planeta o al astro particular del pueblo o del país. Ésta era una idea corriente y escritores totalmente banales del siglo XVII, como Cristoph Besold, compusieron escritos sobre la naturaleza particular y el genio de los distintos pueblos y sus leyes y costubres heterogéneas.

incluso en el orden del sistema de Hegel, y en el perfeccionamiento revolucionario de este sistema, en el marxismo, el pueblo aparece de nuevo en la figura del proletariado como el portador del verdadero movimiento revolucionario, que se identifica con la humanidad y se reconoce como señor de la historia. De lo contrario, el marxismo sería una filosofía de la historia como cualquier otra, sin fuerza revolucionaria ni energía para formar un partido político. Ya nada posibilitaba la vuelta al antiguo Dios de la metafísica cristiana, a pesar de los elementos reaccionarios y a pesar de la terminología cristológica de Hegel, y Stahl demostró su superioridad reconociendo con certeza al hegelianismo como el enemigo de las tradiciones existentes fundadas en el cristianismo y tomando como punto de partida la filosofía de Schelling, quien desde 1809 había vuelto a reconocer un Dios personal.[14]

Stahl no era romántico.[15] El rasgo esencial de la situación espiritual del romántico es su reserva respecto de la lucha de las divinidades para preservar su personalidad subjetiva. Su posición es la siguiente: bajo el impacto del individualismo de Fichte, los románticos se habían sentido lo suficientemente fuertes como para jugar ellos mismos el papel de creadores del mundo y producir la realidad a partir de sí mismos; al mismo tiempo, eran los heraldos de las dos nuevas realidades,

[14] En la ciencia francesa se repitió de manera semejante la oposición entre Hegel y Schelling cuando F. Ravaisson, influido por la filosofía de Schelling, aparece defendiendo el cristianismo positivo contra el cientificismo de Taine, Bernard, Berthelot y Renan, el cual se encontraba bajo la influencia de Hegel en sus comienzos. Es interesante la protesta que K. E. Schubarth dirigía como prusiano y protestante contra la aniquilación de la personalidad en la filosofía de Hegel (*Über die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des preussischen Staates*, Breslau, 1839); Schubarth atribuye a los ordenamientos constitucionales de los Estados del sur alemán un espíritu mecanicista.

[15] Para Stahl esto no era un problema en absoluto, pues sabía distinguir ampliamente la filosofía de la naturaleza de Schelling del romanticismo. Habla de una nobleza "romántica", de "vestigio de la Edad Media" (*Philosophie des Rechts*, II, 2, 2a. ed., p. 94) y de este modo comete el error de confundir un tema romantizado con el romanticismo. No obstante, este uso lingüístico ocasional no penetra más profundamente. En el

la comunidad y la historia, a cuyo poder sucumbieron inmediatamente. Pero todo ello sólo les sirvió de "instrumento espiritual para aumentar la soberanía del yo", según la acertada expresión de S. Elkuss. Instintivamente, no dejaron del todo claro hasta qué punto el yo romántico se identificaba con los nuevos poderes o se servía de ellos como medio de su poder. El sujeto genial no toleraba ninguna otra comunidad cuando llevaba a cabo seriamente su autarquía divina en la práctica; la inclusión del sujeto en la comunidad y en la historia significaba el destronamiento del yo creador del mundo. Los románticos encontraron lo que buscaban en la Iglesia católica: una gran comunidad irracional, una tradición histórica universal y el Dios personal de la antigua metafísica. Todo junto; por eso podían creer ser católicos sin tener que decidirse a ello. En esto consiste el misterio y la *vis attractiva** del catolicismo para los románticos. Pero cuando quedaron subyugados íntimamente por él y quisieron ser católicos devotos en serio, tuvieron que abandonar su subjetivismo. Lo hicieron después de haber intentado durante un tiempo jugar al sujeto genial también frente a la Iglesia (como Adam Müller, que quería sermonear a los jesuitas y a su "rancia filosofía" con su teoría de las oposiciones). Con la renuncia definitiva y la percepción de una disyuntiva radical, la situación romántica había terminado.[16]

---

escrito *Der Protestantismus als politisches Prinzip*, Berlín, 1853, p. 31, habla despectivamente de la "intromisión de la sensibilidad romántica galante" en la teoría de la autoridad. La palabra "galante" es aquí especialmente oportuna. La explicación de Erich Kaufmann, por lo demás tan clara y concluyente, lamentablemente acepta la equiparación de romanticismo y filosofía de la irracionalidad (*Studien zur Staatslehre des monarchischen Prinzipes*, 1906, p. 54), que poco después reaparece en la terminología de Meinecke (*Über den Begriff des Organismus in der Staatslehre des 19. Jahrhunderts*, Heidelberg, 1908, p. 10: cosmovisión antirracionalista y *por eso*, personalista-romántico-teísta).

* Fuerza de atracción.

[16] En los ejemplos de Stourdza y Baader es evidente que la Iglesia ortodoxa griega podía tener el mismo efecto que la católica romana. Si Schlegel hubiera ido a Rusia, como habría hecho si allá se le hubiera procurado "un cargo verdaderamente excelente y espléndido"

Sin embargo, para comprender la situación del romanticismo y el significado que los románticos daban a las dos nuevas realidades, es necesario considerar una complicación que aparece a través del conflicto romántico entre posibilidad y realidad. El romanticismo comenzó como un movimiento de los jóvenes contra los viejos y era natural que la generación joven buscara una consigna sonora para oponerse a la vieja dominante. Dado que no podía sacarla de auténticas realizaciones, se apoya en su misma juventud, en lo viviente, en su energía y vitalidad, es decir, en sus posibilidades. Ella es siempre tempestad e ímpetu [*Sturm und Drang*], levanta nuevos ideales y de ese modo crea un espacio para sus realizaciones, las que posteriormente pertenecerán de nuevo a lo viejo para la generación siguiente. Ahora bien, la generación romántica, a fines del siglo XVIII, estaba en una situación especialmente difícil. Tenía ante sí a una generación cuyas realizaciones ya eran clásicas y frente a cuyo mayor representante, Goethe, no podía mostrar otra productividad que un entusiasmo que se elevaba hasta el éxtasis. Su actividad propia fue la crítica y la descripción de caracteres; todo lo que pretendieran más allá de eso era mera posibilidad. Hacían planes audaces y promesas temerarias, esbozaban y dejaban entrever, respondían a toda expectativa de cumplimiento de sus promesas con nuevas promesas, abandonaban el arte por la filosofía, la historia, la política o la teología, pero las inmensas posibilidades que habían opuesto a la realidad no se hicieron realidad en ningún caso.[17] La so-

---

(Carta a August Wilhelm del 16 de junio de 1813, *op. cit.*, p. 537), el resultado probablemente habría sido semejante al de Baader. Cfr. su *Philosophie der Geschichte*, Viena, 1829, t. 2, pp. 270 y ss. También había otra conclusión de la situación romántica, encontrada por Kierkegaard, el único grande entre ellos (pues a Kleist no lo incluyo entre los románticos). Todos los elementos del romanticismo estaban activos en su obra: ironía, concepción estética del mundo, oposiciones entre lo posible y lo real, lo infinito y lo finito, el sentimiento del instante concreto. Su cristianismo protestante lo hacía un individuo aislado y que conscientemente existe en su relación con el Dios del cristianismo. En la inmediatez de la relación con Dios era superada toda comunidad humana por más valiosa que fuera como tal. Pero esta solución no entra en consideración para el romanticismo político.

[17] Con respecto a Friedrich Schlegel podemos renunciar a la demostración en detalle

lución romántica a esta dificultad consiste en colocar a la posibilidad como la categoría superior. Los románticos no podían desarrollar el papel del yo productor del mundo en la realidad corriente; preferían el estado de eterno devenir y las posibilidades que nunca se realizan a la limitación de la realidad concreta. Pues siempre se realiza sólo una de las incontables posibilidades, en el instante de la realización queda excluida la infinitud de posibilidades alternativas; un mundo es destruido a cambio de una realidad de poco alcance, la "plenitud de la idea" es sacrificada a una determinación mezquina. Toda palabra hablada es ya, en consecuencia, una falsedad, pues limita el pensamiento ilimitado; toda definición es una cosa mecánica y muerta, ya que define la vida indefinida; toda fundamentación es falsa, porque con el fundamento siempre está dado también un límite.

De este modo, ahora la relación se invierte; no es la posibilidad la que está vacía, sino la realidad, no la forma abstracta, sino el contenido positivo. Esto también significa una inversión desde el punto de vista filosófico. La época buscaba la realidad concreta para superar la enigmática irracionalidad del ser real. Si esto debía ocurrir por medio de una racionalización, la infinitud de la vida era eliminada otra vez, pues de ese modo ella era nuevamente circunscripta y definida conceptualmente. El sentido de las sutilezas de los filósofos, así como el excitado cerebralismo de muchas expresiones románticas, consiste en que quieren explicar y comprender la existencia sin renunciar al vér-

---

y remitir a la explicación de Haym. Adam Müller había desarrollado hasta el virtuosismo el arte de provocar expectativas; casi todas las cartas con las que buscaba responder a las objeciones que Gentz hacía amistosamente a sus escritos recién aparecidos, son un ejemplo de ello (*B.W.*, Nº 107, cfr. también 17, 20). Ya en la *Lehre vom Gegensatz* había prometido una nueva teoría social y política, un nuevo arte y una nueva historia universal; finalmente, hace (p. 72) la siguiente observación: "el experto dirá que nosotros esbozamos demasiado, prometemos demasiado; pero el experto dirá también que tenemos un derecho a esbozar mucho y a prometer mucho, porque estamos en el camino correcto y sabemos lo que queremos". Aún en el *Versuch einer neuen Theorie des Geldes*, Leipzig y Altenburg, 1816, p. 239, promete una "Crítica de la matemática", en la que desarrollará consideraciones ulteriores acerca de la forma circular de toda ciencia, y en *Theologischen Grundlage*, cap. III, nota 1, una "Crítica de las ciencias en conjunto".

tigo de las posibilidades intactas. Sin embargo, ningún argumento permite superar el problema de que quien argumenta se sirve de una facultad racional y no de una irracional. También se podría hablar de intuición intelectual, de impulso genial o de cualquier otro procedimiento intuitivo, por medio de los cuales debería ser lograda esa inteligencia particular, no accesible al mero entendimiento (en la terminología de Schlegel, a la mera razón); en tanto se pretendía alcanzar un sistema filosófico, no podía superarse la contradicción dentro del sistema. Pero en tanto que, *more romantico*, los resultados de la actividad intuitiva debían ser fragmentos y aforismos, sólo restaba una apelación a la actividad idéntica de las almas simpatizantes, por tanto, a la comunidad romántica. La meta de todo esfuerzo filosófico –alcanzar filosóficamente lo irracional– no fue alcanzada; la nueva realidad, la *societas*, había superado particularmente a los románticos y los había obligado a recurrir a ella.

La oposición entre posible y real se fusiona con la de infinito y finito, la de intuitivo y discursivo. El místico de la Edad Media, que reconducía el problema al conflicto entre las modalidades, encontraba nuevamente la solución del conflicto en Dios: sólo Dios es al mismo tiempo posibilidad infinita y toda realidad concreta. Él reúne en sí el *posse* y el *esse* como la superación de todas las oposiciones entre infinito y finito, movimiento y reposo, posibilidad y realidad. Como dice el extraño término acuñado por Nicolás de Cusa, Él es el *Possest*. Ésta es una solución mística, pero no es romanticismo. La actitud romántica vuelve a ser también aquí la de la reserva, la del sujeto que se mantiene al margen. Lo que el místico medieval había encontrado en Dios, el sujeto romántico buscaba extraerlo de sí mismo, pero sin abandonar la posibilidad de asignar la tarea de una tal unificación a los dos nuevos demiurgos, la humanidad y la historia. En Rousseau el pueblo ya está fuertemente sentimentalizado como una comunidad emotiva, y el romántico, que había comenzado como rebelde individualista, se revela como colectivista. El gran individuo colectivo suprahumano, en el cual pensamiento y vida son uno, el pueblo bueno, noble, generoso y seguro de su instinto, se convierte en el depósito de toda la irracionali-

dad del inconsciente infinito y del espíritu al mismo tiempo. Al pueblo *in realitate* le fue asignada la tarea de volverse el exponente de la ingenuidad que el romántico había perdido para sí mismo: se volvió el pueblo fiel, paciente, estoico y modesto, al que el intelectual impaciente, nervioso y pretencioso admiraba conmovido. Las figuras rousseaunianas –*l'honnête artisan, le généreux laboureur, le sage vieillard, la chaste menagère*–* aparecen en todo el romanticismo, e incluso el publicista de la Restauración metternichiana, Adam Müller, escribió en 1819: "El simple campesino bajo la influencia diaria de las estaciones y de la bendición de Dios, el apacible artesano, el modesto participante de la comunidad, son los sostenedores de nuestros estamentos y nuestras libertades, preservan la mentalidad que ha hecho grande a Europa". Ni una vez menciona aquí a la nobleza y evita la palabra pueblo por razones políticas; pero la función romántica del pueblo es aquí tan clara como diez años antes, en sus *Elemente der Staatskunst*, donde en lugar de pueblo siempre ponía Estado y lo elevaba como fundamento último de todas las posibilidades: su voluntad es ley, su voz es la verdad, no sólo jurídicamente, sino también en la realidad. Müller construyó una teoría romántica del papel moneda apoyándose en el pensamiento de Novalis de que el Estado es más amado cuanto mayores sean las exigencias que plantee a los individuos. Pero no se debe confundir la nueva realidad "pueblo" con el objeto romántico "pueblo" y no se debe considerar a los románticos como los descubridores del nuevo sentimiento popular o nacional, pues buscaban romantizar rápidamente la realidad. La diferencia esencial ya está contenida en la negación característica de la palabra pueblo en toda la sentencia müllerіana: al objeto romántico le fue cortado el nervio revolucionario. Está al servicio del sujeto romántico, quien le asigna la tarea de ser la fuente de posibilidades inagotables; tiene *in praxi* el deber de mantenerse alejado de la ilustración, pues la lectura, la escritura y todo el gran fraude de la educación destruirían el gran inconsciente.

* El honesto artesano, el generoso labrador, el sabio anciano, la casta ama de casa.

También los niños son exponentes de la plenitud irracional, de la cual el romántico dispone. Pero no todo niño, no los "niños malcriados, mimados y melosos", sino los "niños indeterminados", como decía Novalis. Schiller ya lo había expresado, al igual que muchos otros sentimientos románticos, en su ensayo *Über naive und sentimentalische Dichtung*:* lo conmovedor en un niño reside en que todavía no está determinado, aún no está limitado, todavía tiene en sí todas las incontables posibilidades que el hombre ya perdió. Los pueblos primitivos –la humanidad infantil– también son exponentes de semejantes posibilidades ilimitadas. La contradicción entre limitación racional y plenitud irracional de posibilidades es eliminada románticamente, pues frente a la realidad limitada se oponía otra realidad igualmente real, pero todavía ilimitada: frente al Estado racionalista-mecanicista, el pueblo infantil, frente al hombre ya limitado por su ocupación y su actividad, el niño que juega con todas las posibilidades, frente a la clara línea de lo clásico, la primitividad infinitamente ambigua. La realidad limitada es vacía, una posibilidad realizada o una decisión tomada carecen de encanto o ilusión, tienen la tonta melancolía de un billete de lotería después del sorteo o de "un calendario del año pasado". La ingenuidad primitiva es el estado feliz, pero sólo negativamente, no por un contenido positivo; es la ilusión aún no destruida, la eterna promesa de una fuerza eterna, eternamente conservada, pues es eternamente posibilidad no realizada.

El otro de los dos nuevos demiurgos, la historia, podía ser utilizado románticamente del mismo modo. A cada segundo el tiempo determina al hombre y restringe la voluntad humana más poderosa. Cada momento se convierte así en un acontecimiento opresivo, irracional, fantasmal; es la negación ininterrumpida y siempre presente de las incontables posibilidades que destruye. Ante su poder, el romántico se evade hacia la historia. El pasado es la negación del presente. Si el presente es posibilidad negada, en el pasado la negación es negada

* "Sobre la poesía ingenua y sentimental", ensayo de Schiller publicado en la revista *Horen* (1795-1796).

nuevamente y la limitación, superada. El hecho pasado tiene la cualidad existencial de lo real y concreto, no es poesía arbitraria, y, sin embargo, no tiene la importunidad de la realidad presente que a cada segundo atormenta al romántico como individuo existente. En tanto que el pasado es realidad e irrealidad al mismo tiempo, puede ser interpretado, combinado y construido; es tiempo coagulado que puede ser manipulado para hacer de él maravillosas figuras. También aquello que es lejano en el espacio puede usarse como un medio para escapar de la realidad presente. En 1802, durante sus lecciones en Berlín, A. W. Schlegel afirmaba que para los franceses, al menos antes de la guerra, Inglaterra era el país romántico de donde provenían los nobles lores; mientras que el novelista inglés, a la inversa, tiene en común con el alemán que cuando aspira a lo maravilloso, traslada con gusto la escena al sur de Europa, a Italia o a España. En la mecánica de esta confusión romántica no se diferencia el novelista más banal del literato romántico más exigente. Sin embargo, el tiempo se adecua mejor al factor irracional del antagonismo que el espacio, que sugiere inmediatamente una racionalización. Así, a fines del siglo XVIII, el romántico huye a la Edad Media, pues por entonces –durante la Revolución Francesa y el Imperio– la fuga a la Antigüedad seguía demasiado cerca del presente, que se engalanaba con la Antigüedad romana; Grecia podía servir mejor como coartada romántica. ¡Pero lo esencial para el concepto de romanticismo es siempre que el objeto romántico, alejado temporal o espacialmente –sea la magnificencia de la Antigüedad, la noble caballerosidad de la Edad Media, la impetuosa grandiosidad de Asia– no es objeto de interés por sí mismo, es la carta de más valor jugada contra la realidad ordinaria y concreta, con el fin de refutarla. Lo lejano, raro, fantástico, proteico, maravilloso, enigmático, todo aquello que incluso fue incorporado por algunos a la definición del romanticismo, no significa nada por sí mismo. Su función romántica consiste en la negación del aquí y ahora.

Por más que entre los románticos aparezcan habitualmente ideas como las del hombre bueno por naturaleza, del pueblo originario, de los hijos de la luz, del sacerdocio puro, de la humanidad primera y de

la elevada sabiduría natural de la Antigüedad, y por más que a menudo se las vincule con la crítica romántica del presente, la idea religiosa o mística del paraíso perdido, no obstante, sigue siendo distinta de la romántica. Ideas místicas y religiosas, ideas gnósticas, así como argumentos tradicionalistas, pueden ser puestos al servicio de la actitud romántica. El pasado aparece como el mejor fundamento del presente, es más, el presente se vuelve un parásito del pasado. "Vivimos aún del fruto de tiempos mejores" (Novalis), "consumimos el capital de nuestros padres" (Müller). Aquello que es específicamente romántico en esto es la utilización del pasado como negación del presente, como escapatoria de la cárcel de la realidad concreta y actual. Aquí no hay ningún tipo de vivencia semejante a la del budismo; el romántico no se fuga a la nada, sino que busca una realidad concreta, pero una que no lo perturbe ni lo contradiga. Tampoco hay en esto –a pesar de las afirmaciones de los hegelianos liberales– vínculos intrínsecos con la trascendencia cristiana, pues el otro mundo del cristianismo es un más allá, cuya terrible decisión –salvación eterna o condenación eterna– convierte a todos los caprichos románticos en una nada absurda, y en cuyo cielo, sin duda, hay una música infinita, pero antes de esta armonía eterna está el Juicio; la trascendencia cristiana, entonces, no es el "otro lugar y otro tiempo" de los románticos. Finalmente, el mundo romántico tampoco es utópico, pues a la utopía le falta lo más importante, la realidad; ella aún debe realizarse y esto no es lo que interesa al romántico, quien tiene una realidad que puede poner en juego hoy y no quiere ser incomodado con la tarea de una realización concreta.

La aspiración de Goethe a retirarse al "aire patriarcal" de Oriente frente a la agitación de los acontecimientos políticos, puede ser llamada una fuga; moralmente se la puede calificar como se quiera, pero no es romántica. Se ha señalado como una característica del romántico que siempre está en fuga. Sin embargo, esto alcanza tan poco el punto decisivo como las explicaciones basadas en el anhelo de lo superior o cosas parecidas. El romántico evita la realidad, pero irónicamente y con ánimo de intriga. Ironía e intriga no son las disposiciones de ánimo de un hombre en fuga, sino la actividad de un hombre que, en lu-

gar de crear nuevas realidades, hace jugar una contra la otra para paralizar la realidad limitada que en cada caso se presenta. El romántico se sustrae irónicamente a la objetividad opresiva y se guarda de comprometerse a cualquier cosa; en la ironía se encuentra la reserva de todas las posibilidades infinitas. Así preserva su genial libertad interior, la cual consiste en no renunciar a ninguna posibilidad. Pero de esta forma también se defiende de la objeción que debería destruir sus pretensiones: todas las promesas y proyectos grandiosos que había opuesto a las realizaciones limitadas de los demás son desenmascarados por su propia producción real como una estafa. Lo que generalmente se presenta *in realitate* como realización concreta es para el romántico sólo un residuo; protesta contra el hecho de que él o cualquier manifestación suya sea ubicada dentro de los límites de la realidad presente. Eso no es él, no es su yo; al mismo tiempo, él es infinitamente más cosas aún, infinitamente más que lo que jamás podría ser en cualquier segundo concreto o expresión determinada. El romántico considera ser tomado en serio como una violación, porque no quiere dejar que se confunda el presente eventual con su libertad infinita.

Un enemigo del romanticismo, Arnold Ruge, sostenía que la ironía platónica, es decir, la socrática, no dejaba de ser una forma de bonhomía, mientras que la ironía de Schlegel es más bien una "parodia excluyente". Esto sólo es verdadero en parte. Según su origen, la ironía romántica es un resto de racionalismo, pues el romanticismo, como le ocurre en tantos otros asuntos, tampoco puede decidir entre racionalismo e irracionalismo. Según su esencia, la ironía romántica es el instrumento intelectual del sujeto que toma distancia frente a la objetividad. Sólo se necesita comprobar en qué medida la ironía del romántico se dirige contra sí mismo en la realidad práctica y corriente, no solamente en las comedias literarias. Difícilmente se pueda mostrar un hombre dedicado a las cosas del espíritu en el que se encuentre menos autoironía que en Adam Müller, el romántico típico. No se la descubrirá, ni siquiera remotamente, en ninguna de sus muchas cartas, sus conferencias o discursos, o después de un éxito o de un fracaso. En el caso de Friedrich Schlegel, la ironía de la situación objetiva a menudo produce efectos tan

extravagantes que ella no habría podido pasar desapercibida a un heraldo de la ironía, el cual reclamaba constantemente ser comparado con Sócrates por usar esta palabra; el hecho de que justamente este autor carezca de toda autoironía vuelve tan penosa su situación, que es preferible callar acerca de eso. En la autoironía hay una objetivación y una renuncia al último resto de ilusión subjetivista, que habría amenazado la situación romántica; el romántico, mientras siguió siendo romántico, la eludió instintivamente. El objetivo de su ironía no es de ningún modo el sujeto, sino la realidad objetiva, que no se preocupa por el sujeto. Pero la ironía no debe destruir la realidad, sino, conservando la cualidad del ser real, ponerla como medio a disposición del sujeto y posibilitarle evitar todo compromiso definitivo. No por eso se abandona la aspiración a la realidad superior y verdadera. Ciertamente, el sujeto romántico no puede mantenerse mucho tiempo en esta ambigua posición. En el caso de Hegel, quien ejecutó al romanticismo, el Estado y el espíritu universal ya han devenido en sujetos de la ironía e intriga superiores, de las cuales se vuelve víctima hasta el yo más genial.

El resultado de la reserva subjetivista fue que el romántico no pudo encontrar la realidad que buscaba ni en sí mismo, ni en la comunidad, ni en el desarrollo de la historia universal, ni, en tanto seguía siendo romántico, en el Dios de la antigua metafísica. Pero el anhelo de realidad exigía una satisfacción. Con ayuda de la ironía el romántico podía protegerse de la realidad particular. Sin embargo, la ironía era sólo un arma con la que el sujeto se defendía. La realidad misma no podía alcanzarse subjetivamente, por eso se la sustituyó por otra cosa aparentemente más importante: la totalidad. El sujeto podía apoderarse *in complexu** y de una vez de todo el universo, de la ciencia completa y del arte en su totalidad. La palanca fue sacada del arsenal de la filosofía de la naturaleza. La construcción filosófica está allí donde ella no es romántica –como en el caso de Johann Jakob Wagner–,[18] sino que

* Completamente.

[18] Un excelente ejemplo es el libro de J. J. Wagner, *Der Staat*, Würzburg, 1815. El desarrollo que en Hegel avanza hacia síntesis siempre nuevas, en el caso de Wagner

parece ser emanación de una necesidad constructiva que se desarrolla desenfrenadamente, sin interés alguno por la realidad empírica de las cosas. La línea geométrica no es romántica, sino el arabesco. Toda la filosofía de la naturaleza del Renacimiento, que es anterior al gran punto de inflexión cartesiano, no tiene nada de romántico; sin duda, la filosofía de la naturaleza de Schelling es romántica, pero no como filosofía de la naturaleza. Ésta, al igual que otros elementos místicos, teológicos, filosóficos y espirituales, es utilizada por el romanticismo; la construcción filosófica natural, del mismo modo que la construcción histórica y psicológica, es romantizada. Ello se lleva a cabo en las for-

---

vuelve a sí mismo en un esquema circular (o elíptico) en cuatro partes. El esquema está constituido de este modo: Dios (el principio originario) se divide en espíritu y naturaleza; éstas se vuelven a cerrar en la unidad idéntica con la unidad originaria, pero ahora atravesada por el desarrollo: el universo. La tétrada se repite entonces en todas partes. El Estado, tal como se dio históricamente, por ejemplo, se compone en su totalidad de: I. Relaciones fundiarias (suma de las relaciones del derecho civil, es decir, 1. personas, 2. cosas, 3. adquisición, 4. posesión; las personas, a su vez, son: 1. Estado, 2. Comunidad, 3. Corporación, 4. Familia, etc.). II. Vida (vida afectiva y vida intelectual). III. Espíritu (sacerdocio y ciencia). IV. Estado (Derecho público: 1. Justicia, 2. Ejecutivo, 3. Legislativo, 4. Derecho público como síntesis de las otras formas, y él mismo es, a su vez, 1. democracia o 2. aristocracia, 3. monarquía, 4. despotismo). Cada uno de ellos converge en nuevas tétradas, por ejemplo, la vida intelectual es 1. autodominio (del Estado sobre la humanidad, Derecho penal, etc.), 2. familia, 3. estamentos, 4. vivienda; los estamentos son, a su vez, 1. funciones públicas, 2. comercio, 3. artesanía, 4. trabajo de la tierra; el trabajo de la tierra comprende, a su vez, 1. minería, 2. forestación, 3. agricultura, 4. ganadería; la minería, a su vez, 1. metal, 2. piedras, 3. tierra, 4. sales; la forestación: 1. árboles de hoja larga, 2. coníferas, 3. sauces, 4. arbustos; la agricultura: 1. plantas de frutos, 2. plantas de hojas, 3. plantas de tallos, 4. plantas de raíces; la ganadería: 1. peces, 2. aves, 3. animales salvajes, 4. animales domésticos. La maldad del individuo se compone de: 1. ambición de poder, 2. codicia, 3. arrogancia, 4. avidez. En resumen, el libro tiene 400 parágrafos y es preocupante que no tenga también 400 páginas (sino sólo 398). La obra es rica en buenas observaciones y juicios inteligentes; su relación con el romanticismo consiste sólo en similitudes superficiales, derivadas de la procedencia común en la filosofía de la naturaleza de Schelling. Por lo demás, ningún romántico se hubiera permitido tal cantidad de enumeraciones insípidas sin ironizar un poco. Adam Müller adoptó el esquema tripartito de Bonald algo más tarde, recién a partir de 1820.

mas más diversas, cuyas similitudes exteriores con otros procesos no románticos llevó a una extensión ilimitada de la palabra, pues parecería imposible liberarse de la idea de que todo lo que interesa a un romántico y estimula la productividad romántica también debe ser considerado romántico en sí mismo.

Cuando los románticos llevan diarios personales, escriben cartas, se analizan a sí mismos y a otros, discuten, retratan, caracterizan, esto se encuentra, desde luego, orientado por las dos nuevas realidades, la comunidad y la historia: transforman cada pensamiento en una conversación sociable y cada instante en un momento histórico, se detienen en cada segundo y en cada sonido y lo encuentran interesante. Pero hacen más aún: cada instante se transforma en un punto a partir del cual construyen, y como su sentimiento se mueve entre el yo comprimido y la expansión en el cosmos, de este modo, cada punto es al mismo tiempo un círculo y cada círculo, un punto. La comunidad es un individuo ampliado, el individuo, una comunidad concentrada; cada instante histórico, un punto elástico en la gran fantasía de la filosofía de la historia, en la que el romántico dispone sobre pueblos y eones. Éste es el camino por el que se asegura el dominio romántico sobre la realidad. "Todas las casualidades de nuestra vida son materiales con los que podemos hacer lo que queramos". Todo es "el primer eslabón de una serie infinita, comienzo de una novela [*Roman*] infinita" (Novalis). Aquí, la palabra "romántico" vuelve a acreditar su significado etimológico: la realidad se puntualiza y cada punto se convierte en un punto de partida para una novela.

Lo que se ha interpretado como racionalismo e intelectualismo romántico es esta pérdida de realidad del mundo a través de la ironía y su transformación en una construcción fantástica. De este modo, las dos nuevas realidades –humanidad e historia– se volvieron figuras que podían ser "manipuladas". En los autorretratos de los románticos hay tan pocas autoobjetivaciones como en su filosofía social pensamientos políticos o en sus construcciones históricas un sentido histórico. En todos sus diarios personales, sus cartas, sus conversaciones, en su sociabilidad y en su dedicación a la historia, en realidad siempre se ocu-

pan de sí mismos, y hasta es cómico que historiadores muy serios consideren el romanticismo como el fundador del sentido histórico, un movimiento del cual las novelas epistolares de Bettina von Arnim son una expresión típica, las que, a lo sumo, pueden provocar la necesidad de autenticidad histórica por su divertida ligereza para la creación de leyendas. En el romanticismo, todo –sociedad e historia, universo y humanidad– está al servicio exclusivo de la productividad del yo romántico. Rousseau dice de sí: *Mais de quoi jouissai-je enfin quand j'étais seul? De moi, de l'univers entier.** En una carta a Gentz del año 1805, Adam Müller explica su dedicación a la astrología como "trato con la naturaleza en gran estilo". Hacia la misma época afirma que el motivo de su desorden psíquico consiste "en el trato excesivamente libre consigo mismo". Y así es, pues para los románticos el trato con la naturaleza es, de hecho, trato consigo mismo. Ni el cosmos, ni el Estado, ni el pueblo, ni el desarrollo histórico, le interesan por sí mismos. Todo puede convertirse en una figura manejable por el sujeto que se ocupa de sí mismo. La filosofía de la naturaleza de Schelling había buscado superar la oposición de concepto y vida cuanto menos por medio de una filosofía de la identidad en un gran sistema de pensamiento. Los románticos utilizaron sus formulaciones sin ninguna consideración por el sistema, y la aniquilación de la naturaleza que Schelling había reprochado a Fichte llega a ser, en el caso de los románticos que se sirven de la palabra schellinguiana, un verdadero paroxismo de la destrucción. Todo es reducido a un punto; la definición, que el romántico quiere tener tan lejos de sí mismo, pues contiene una limitación o restricción, se convierte en una puntuación insustancial: el espíritu es... la religión es... la virtud es... la ciencia es... el sentido es... el animal es... la planta es... el ingenio es... el encanto es... trascendental es... ingenuo es... la ironía es... El impulso de reducir todo objeto a un punto aumenta en las innumerables explicaciones a través del "no es más que"; éstas no contienen algún tipo de limitación conceptual especialmente destacada, sino que son identificaciones apodícticas que con-

* ¿Pero de qué gozaba cuando finalmente estaba solo? De mí mismo, del universo entero.

centran todo en un punto. A este respecto, Adam Müller supera a todos los demás: la belleza suprema no es más que ..., el arte no es más que ..., el dinero no es más que ..., la popularidad no es más que ..., la separación de ideal y realidad no es más que ..., positivo y negativo no son más que ... el mundo entero no es más que "no es más que". (El romántico tenía también así la posibilidad de explicar la realidad por medio del sensualismo más elemental: el mundo, por lo tanto, es lo que es.) Nuevamente, el mismo punto no es otra cosa que una concentración del círculo, el círculo, una expansión del punto. En consecuencia, la realidad sustancial fue superada. También el concepto fue superado, y, por eso, todo este juego de puntualización y ciclización ya no tiene ningún vínculo con el análisis y la síntesis, con el pensamiento atomista y el dinámico.

El instante, el temido segundo, se transforma también en un punto. El presente no es otra cosa que el límite puntual entre el pasado y el futuro, conecta a ambos "por medio de la limitación" y es "solidificación, cristalización" (Novalis). Alrededor del presente como centro puede trazarse un círculo; el presente puede ser también el punto en el que la tangente de la infinitud toca al círculo de la finitud; pero es también el punto de partida para una línea al infinito que puede tomar cualquier dirección. De este modo, cada acontecimiento adquiere una ambigüedad fantástica y onírica, y cada objeto puede llegar a ser cualquier otro. El "universo es la prolongación de mi amada", pero también a la inversa, "la amada es la abreviatura del universo", "cada individuo es el centro de un sistema de emanaciones"; las emanaciones, en lugar de fuerzas místicas, son líneas geométricas, el mundo se descompone en figuras y el objetivo es "la manipulación del universo".[19] Estas formas carentes de sustancia pueden ponerse en relación con

[19] *Blütenstaub* *[Polen], Fragm. 2 (ed. Minor, II, p. 111) "una palabra-comando, dice allí más adelante, mueve ejércitos". Por las demás citas en el texto, cfr. *Glaube und Liebe* *[Fe y amor], Nº 4 y 12 (ed. Minor, II, 146, 147, 149, 130, 131); *Blütenstaub*, Fragm. 27, 66, 102, 116, 119, 124 (II, 136, 140, 141); *Studienhefte* *[Cuadernos de estudio] 1108 (III, 373); Müller, *Elemente*, III, pp. 192 y ss., pp. 228 y ss., p. 256.

cualquier contenido; en la anarquía romántica cada uno puede organizar su mundo y realzar cada palabra y cada sonido como un recipiente de infinitas posibilidades, transformar cada situación y cada acontecimiento de manera romántica, por ejemplo, como hace Bettina von Arnim en sus novelas epistolares. Cuando Novalis dice que cree en las figuras del pan y el vino, no se le debería atribuir otra fe que la que él mismo tiene: él quiere decir literalmente que todo puede ser pan y vino. Cree en la Biblia, pero todo auténtico libro es una Biblia; cree en el genio, pero todo hombre es un genio; cree en los alemanes, pero alemanes hay en todas partes; a pesar del supuesto sentido histórico del romanticismo, para Novalis la alemanidad no se limita al Estado y a la raza, ni siquiera a Alemania; especialmente los franceses habrían recibido una porción de alemanidad gracias a la revolución de 1789. Celebra la Antigüedad, pero la Antigüedad está en todo lugar donde esté el auténtico espíritu; se reconoce como realista y monárquico, pero "todos los hombres deben llegar a ser dignos de alcanzar el trono"; sólo ama a su mujer, pero con ayuda de la fantasía puede transformarla en miles de otras mujeres. Si esta disolución general, esta magia lúdica de la fantasía, permaneciera en su propia esfera, sería irrefutable dentro de los límites de su círculo. Pero se mezcla con el mundo de la realidad corriente de forma caprichosa y arbitraria. En un cambio y confusión generales de los conceptos, en una escandalosa promiscuidad de los términos, todo se vuelve explicable e inexplicable, idéntico y opuesto, y todo puede ser sustituido por todo. El arte "de transformar todo en Sofie* y viceversa" se aplicó a todas las cuestiones y discusiones de la realidad política. Esta generalización del "y viceversa" es la piedra de los sabios en la gran alquimia de las palabras, ella puede transformar todo el barro en oro y todo el oro en barro. Cada concepto es un yo y viceversa, cada yo, un concepto, cada sistema un individuo, y cada individuo un sistema, el Estado es la amada y deviene un ser humano, el ser humano deviene Estado; o en la *Lehre vom Gegensatz*

* Sophie von Kühn (1782-1797), la primera novia de Novalis; ella murió muy poco tiempo después de que ambos se hubieran comprometido.

de Müller: si positivo y negativo son opuestos, al igual que objeto y sujeto, en consecuencia, positivo y negativo no son otra cosa que objeto y sujeto, pero también son espacio y tiempo, naturaleza y arte, ciencia y religión, monarquía y república, nobleza y burguesía, varón y mujer, orador y oyente; es la fórmula por la cual "todo el mundo puede pasar", bajo la cual puede incluirse "el mundo en su totalidad", con la cual está "demostrado el universo".

Cierto, sólo que esto no es el mundo y el universo, sino una pequeña figura artística. La voluntad de realidad termina en voluntad de apariencia. Los románticos habían intentado captar la realidad del mundo, el mundo entero a la vez, la totalidad del cosmos. En lugar de eso obtuvieron proyecciones y reabsorciones, prolongaciones y abreviaturas, el punto, el círculo, elipses y arabescos, un *ludus globi** animizado, esto es, subjetivizado. Lograron escapar a la realidad de las cosas, ahora bien, las cosas, a su vez, también se les escaparon, y cuando en sus escritos, en sus cartas y en sus diarios personales se los ve dedicados a la manipulación del universo, a veces le recuerdan a uno los condenados en el infierno de Swedenborg correspondiente a los demasiado astutos: están sentados en un barril angosto, ven sobre sí maravillosas figuras, a las que toman por el mundo, y creen que tendrían que gobernar ese mundo.

2. *La estructura ocasionalista del romanticismo*

La realidad, cuyo poder se manifestaba fácticamente día a día, permaneció en la oscuridad como una potencia irracional. No había más pensamiento ontológico. Todo el siglo influido por el espíritu romántico está impregnado de un estado de ánimo propio. Por diferentes que sean los supuestos, resultados y métodos, en relación con el sistema y en su impostación emotiva, por encima y más allá de la diferencia entre optimismo y pesimismo, se puede distinguir la angustia del indivi-

* Juego del mundo.

duo y su sensación de ser engañado. Estamos desamparados en las manos de un poder que juega con nosotros. Queremos jugar irónicamente con el hombre y con el mundo, es atractivo imaginarse que el hombre, como Próspero en *La tempestad* de Shakespeare, tiene en su mano el "mecanismo" del drama, y los románticos se figuran de buena gana tales ideas acerca de un poder invisible de la subjetividad libre. Las fantasías sobre el poder de las sociedades secretas no eran meramente un requisito de los folletines, tanto a fines del siglo XVIII como más tarde; su creencia en intrigas enigmáticas de jesuitas, "iluminados" y masones también se podía reconocer en naturalezas no románticas de este siglo. En la idea de un poder secreto, ejercido "tras los bastidores", concentrado en las manos de unos pocos hombres y que les posibilita conducir la historia humana en forma invisible con premeditada maldad, en tales construcciones de lo "secreto" se mezcla una fe racionalista en el dominio consciente del hombre sobre los acontecimientos históricos, con una angustia demoníaca-fantástica ante un poder social monstruoso, y, muchas veces, incluso con una fe en la Providencia secularizada. El romántico vio en ello un tema para su impulso de realidad intrigante e irónico: el gusto por el poder secreto, irresponsable y lúdico sobre los hombres. Así, en las primeras novelas de Tieck aparecen hombres superiores que convierten a otros en instrumentos inconscientes de su voluntad y de su intriga; experimentan como "grandes maquinistas en el trasfondo del todo" y tienen en sus manos los hilos del juego. Sin embargo, finalmente tienen que reconocer que "por su parte, el destino juega con nosotros a su manera... un gran juego, una farsa en la que temibles figuras están mezcladas entre sí de manera extraña". Lovell, que había creído dominar el destino de su entorno con irónica superioridad, había sido él mismo el instrumento de la ironía de Andrea, y la ironía de Andrea alcanza la cumbre y culmina a su vez en la sentencia: "¿Y qué soy yo, pues? ¿Quién es el ser que mueve tan seriamente los hilos y no se cansa de poner palabras por escrito? Al final, yo tampoco sé lo que hago. Me alegraba mucho de ser la cabeza de una banda de ladrones secreta e invisible, de burlarme del mundo entero, y ahora se me ocurre la pregunta de si en este esfuerzo

no me he convertido yo mismo en el máximo bufón... ¿Quién es el extraño yo que se ensaña así conmigo?"

Aquello que en la filosofía de Schelling aún no se destacaba como en la filosofía de la historia de Luden influida por él, en Hegel es ya tan evidente como moral: el individuo es un instrumento de la razón que se desarrolla en el proceso dialéctico. Sobre la libertad del individuo pende una inconsciente necesidad superior, la historia excede a la voluntad consciente del individuo y se realiza involuntariamente (Schelling). Hombres, pueblos y generaciones no son más que instrumentos necesarios, que el espíritu de la vida exige para manifestarse en ellos y, por medio de ellos, en el tiempo (Luden). Los pueblos son instrumentos de aquel espíritu universal, alrededor de cuyo trono éstos se encuentran como los artífices de su realización y testigos de su grandeza; el individuo se vuelve la víctima de la "astucia de la razón", su entendimiento y lo que se imagina con él es "engaño" (Hegel). O también, los hombres y las clases son al mismo tiempo herramientas y resultados del gran proceso de producción, en cuyas relaciones son empujados hacia delante por encima de sus cálculos (Marx); o, una voluntad inconsciente, inexplicable y opresiva dirige la tragedia y la comedia del mundo completas, con todas sus particularidades y acontecimientos por cuenta propia, y al mismo tiempo se contempla a sí misma; así, "la vida es un engaño continuo" (Schopenhauer).

Por eso la verdad no se halla nunca en lo que el hombre individual concibe o quiere, porque todo es la función de una realidad que opera fuera de él. El optimismo de Hegel y del mucho más ingenuo J. J. Wagner se basa en no percibir esto como una razón de intranquilidad; a causa de su conocimiento filosófico, se sienten miembros o, por lo menos, iniciados en la instancia decisiva. También para ellos la *verdadera* razón sigue siendo diferente de la razón visible y consciente para el individuo, es la actividad de un poder superior extraño que, sin embargo, opera según una legalidad consciente. Necesariamente, un tal poder debe conservar o la conciencia o la legalidad. Que en el caso de Hegel, el espíritu universal sólo sea, en suma, legalidad lógica consciente, todavía se podía explicar a partir de su método panlogístico. Pero también en Schopen-

hauer la voluntad inconsciente, que es espectadora de sí misma en el espectáculo del mundo –un sujeto romántico proyectado en una dimensión cósmica–, se vuelve consciente y legal, porque en verdad sólo ella es activa, a pesar de todos los supuestos metafísicos contrarios. En la filosofía marxista de la historia, las fuerzas productivas aparecen como instancias que funcionan en conformidad a leyes y que incluso pueden producir su propia explicación científica; por último, en las modernas investigaciones psicoanalíticas de los procesos psíquicos inconscientes se repite la dialéctica de la forma más clara: los sueños de una persona y otras formas aparentemente inofensivas y casuales de actividad inconsciente tienen en realidad una mecánica completamente intencional y finalista, de la que se sirve para sus fines la fuerza "en verdad" activa.

En todas partes, los dos demiurgos modernos –la humanidad y la historia– son nuevamente activos. El individuo se vuelve la herramienta de su entorno sociológico, o del espíritu universal que se desarrolla en la historia universal, o de las combinaciones más diversas de estos dos factores. Esto no conduce necesariamente a una supresión fatalista o quietista de la actividad humana, porque el individuo puede sentirse miembro de su pueblo y cooperar en su puesto. La idea de que todo hombre es sólo el instrumento de Dios prevalece incluso en un hombre tan positivo y activo como de Maistre, y no como una construcción meramente teórica, sino en la autenticidad del sentimiento. Sin embargo, también en su pensamiento ya se muestran en gran medida los síntomas de cómo el sentimiento de la dependencia de Dios se vincula con la dependencia de la comunidad nacional y de su desarrollo histórico, de modo que no se podía dar un paso adelante sin confundir una con otra. Citando a Plutarco y retomando la concepción tradicional y clásica, llama al cuerpo un instrumento del alma, de la misma manera, el alma es un instrumento de Dios; el hombre, entonces, crece en su comunidad nacional como una bellota en su suelo; no obstante, todo esto le hace imaginar que podría hacer algo, pero sólo es la "llana de albañil que se imagina ser el arquitecto". El desprecio que Burke, de Maistre y Bonald tienen por el "hacer" en cuestiones políticas, por las constituciones artificiales calculadas por un indi-

viduo inventivo, por los fabricantes de constituciones y los geómetras políticos, proviene del sentimiento de que el fundamento de todo suceso histórico-político se encuentra en un poder supraindividual, con lo cual "fundamento" significa para ellos tanto explicación causal como justificación normativa y legitimación. Los románticos, que mezclaban estos pensamientos con sus construcciones subjetivistas del mundo, se sentían a gusto como miembros de un organismo superior. "Bailar, comer, hablar, sentirse solidario y trabajar, estar juntos, escucharse, ver, sentir, etc., todas éstas son las condiciones y ocasiones, incluso son las funciones de la actividad de un hombre superior y completo, del genio" (Novalis). Al igual que en la escisión entre realidad y posibilidad o entre finitud e infinitud, la comunidad y la historia han desempeñado funciones que en la metafísica cristiana corresponden a Dios; así, ambas se convierten en la verdadera causa, para la cual todo lo demás es sólo una *ocasión*. Pero en una consideración más cercana se muestra que quien toma todo como ocasión no es ninguno de estos dos demiurgos –humanidad e historia–, sino el mismo sujeto romántico. La oposición de la productividad romántica respecto de la actividad del "yo" postulada por Fichte es aquí el punto de vista apropiado para la exposición de la esencia del romanticismo, pues este "yo" fichteano se convirtió en sujeto romántico.

El mundo, el "no-yo", se convierte en Fichte en la materia que tiene que ser elaborada. Debe ser transformado en "causalidad absoluta" y actividad absoluta. Por eso, la intervención en el mecanismo de las relaciones causales de la realidad exterior se vuelve necesaria y debe suponerse una conexión calculable, es decir, adecuada a la relación de causa y efecto. Que en la relación causal entre yo y no-yo se encuentra el vínculo con el racionalismo del siglo anterior, esto es, la insuficiencia histórica del sistema, ya lo reconoció Hegel en 1801 con genial seguridad. Los románticos no eran capaces de una mirada filosófica semejante, sino que todavía estaban completamente fascinados por la superioridad intelectual de Fichte. Pero al menos Schleiermacher sintió la contrariedad y la señaló (en *Athenäum*). En su opinión, este dominio del mundo era demasiado mecánico y técnico. Ciertamente, el

punto decisivo se encuentra aquí: si algo define totalmente al romanticismo es la falta de toda relación con una *causa.** No sólo se resiste a la causalidad absoluta, es decir, a una relación adecuada, absolutamente calculable, de *causa y efecto*, como tiene que suponer la mecánica científica, también la relación de *estímulo y efecto* imperante en las ciencias de la vida orgánica se mantiene aún calculable y adecuada dentro de cierto marco. En el significado de "cosa" la palabra "*causa*" tiene también el sentido de un vínculo teleológico o normativo y de una coerción espiritual o moral, que permite una relación adecuada. Por el contrario, entre *occasio* y efecto se da una relación absolutamente inadecuada; es –dado que cualquier pormenor puede ser *occasio* de un efecto incalculable, por ejemplo, la contemplación de una naranja, para Mozart, la ocasión de componer el dueto "*la ci darem la mano*"– completamente inconmensurable, reticente a toda objetividad, a-racional, la relación existente en lo fantástico.

¿Cómo es posible que esta relación pueda transformar el mundo? Novalis da la respuesta: "Todas las casualidades de nuestra vida son materiales con los que podemos hacer lo que queramos, todo es el primer eslabón de una cadena infinita", hasta aquí, la frase podría manifestar solamente un misticismo mágico, pero la conclusión revela el romanticismo: "el comienzo de una novela infinita". Este fragmento (Nº 66) da la verdadera fórmula del romanticismo. Que no es casual (como mucho de lo relativo a la naturaleza en Novalis y en todo el romanticismo), se muestra en el otro fragmento de Novalis sobre Goethe (Nº 29): Goethe tiene la capacidad de asociar incidentes insignificantes con acontecimientos importantes; la vida está llena de tales casualidades, "ellas forman un juego que, como todo juego, acaba en la sorpresa y el engaño". También la conversación, este concepto favorito del romanticismo, es, según Novalis, un "juego de palabras", y el tema de la conversación, según Fr. Schlegel, sólo un "vehículo" del gusto por la conversación. Pero especialmente la transformación arbitraria de la

* Cada vez que el término aparece en bastardilla, el autor se refiere al término latino, como concepto opuesto a *occasio*.

realidad en las novelas epistolares de Bettina von Arnim es un excelente ejemplo de la praxis romántica: todo encuentro interesante es ocasión para una novela.[20] De este modo, también en el romanticismo se llega a una transformación del mundo, pero diferente de la que había postulado Fichte. Era la transformación en el juego y en la fantasía, la "poetización", es decir, la utilización de los hechos concretos, incluso de toda percepción sensorial, como ocasión para una "fábula", una poesía, un objeto de sensaciones estéticas, o –porque ella corresponde de la mejor manera a la etimología de la palabra romanticismo– una novela. Así se explican los fenómenos románticos aparentemente complejos: la torsión emotivo-esteticista del yo absoluto de Fichte no da como resultado un mundo transformado por la actividad, sino uno convertido en estado de ánimo y fantasía.

La productividad romántica rechaza toda relación con una *causa* y, con eso, también toda actividad que intervenga en las relaciones reales del mundo visible. No obstante, –al igual que el yo de Fichte– ella puede ser absolutamente creadora en la subjetividad absoluta, produciendo ella misma fantasías, "poetizando". Si se ha de conocer su esencia, entonces no se debe –como sucedió la mayoría de las veces hasta ahora– partir del objeto romantizado (por ejemplo, de la Edad Media o de los viejos castillos), sino del sujeto que romantiza o –según la terminología de Shaftesbury– no se debe partir del *beautifyed*, sino del *beautifying*. El mundo exterior y la realidad histórica son de interés para la actividad romántica en la medida en que –para utilizar una expresión de Novalis– puede ser el comienzo de una novela: el *hecho* dado no es considerado objetivamente en sus relaciones políticas, históricas, jurídicas o morales, sino que es objeto de interés estético-emotivo, algo que enciende el entusiasmo romántico. Lo que interesa a una productividad de esa índole se encuentra de tal manera en lo subjetivo, en aquello

[20] Sobre la novela epistolar de Bettina von Arnim, la obra más meritoria es la de W. Oehlke (*Palaestra*, XLI), Berlín, 1905, que lamentablemente está desvirtuada por su seudoética subromántica. En especial la introducción es una conmovedora apología del engaño.

que el yo romántico añade de sí mismo, que, correctamente considerado, ya no puede hablarse de "objeto" o de "cosa", porque la cosa se convierte en mera "ocasión", en "comienzo", en "punto elástico", "incitación", "vehículo", o como digan todas las perífrasis de *occasio* en el romanticismo. Como escribe Fr. Schlegel (Walzel, 1791, p. 32) a su hermano: todo lo que encontramos elevado en la amada es nuestra propia obra, la amada no tiene mérito por ello, "ella sólo era la ocasión", es –como dice en *Lucinda*– sólo la "flor maravillosa de la fantasía". La entrega a esta productividad romántica implica la renuncia consciente a una relación adecuada con el mundo externo y visible. Todo lo real es sólo una ocasión. El objeto carece de sustancia, de esencia, de función; es un punto concreto, alrededor del cual oscila el juego de la fantasía romántica. Este punto concreto queda siempre presente como punto de enlace, pero en ninguna relación conmensurable con la digresión romántica, que es la única cosa esencial. Por eso no hay posibilidad alguna de diferenciar claramente un objeto romántico de otro –la reina, el Estado, la amada, la Madonna–, porque tampoco hay más objetos, sino sólo *occasiones*.

El concepto de *occasio* encontró su lugar en la historia de la filosofía en los sistemas del así llamado ocasionalismo, en Géraud de Cordemoy, Geulincx y Malebranche. El nombre está justificado en la medida en que estos sistemas ponen en un punto decisivo de sus construcciones metafísicas la *occasio* en oposición a la *causa*, la mayoría de las veces, desde luego, sin una determinación más exacta del concepto de *occasio*. Malebranche, por ejemplo, habla incluso de *causes occasionnelles* y con ello enmaraña todo su sistema, lo que sus contemporáneos le reprocharon con razón como una confusión fundamental. A pesar de eso, sigue siendo de importancia decisiva que el concepto más característico aparezca aquí en oposición al de *causa*.[21]

[21] Para aclarar esta oposición conceptual hay que citar aquí la vieja definición de San Buenaventura (según Ant. Mar. de Vicetia et Joa. a Rubino, *Lexicon Bonaventurianum*, Venetiis MDCCCLXXX, p. 39: lo que *per modum causae* *[bajo la forma de causa] conduce a algo, tiene "*intra se rationem ordinationis ad finem*" *[dentro de sí la

De este modo, pues, apareció una postura metafísica nueva y específica, aunque por ahora no se muestra todavía la disrupción y la disolución completas que la idea de lo ocasional contiene en forma latente. En los filósofos nombrados se conserva la idea de Dios, en el sentido de la metafísica cristiana tradicional. Por tanto, las peculiaridades de la postura ocasionalista respecto del mundo se muestran en ellos sólo de manera mediata, porque el mundo y lo que sucede en él sólo es en realidad una ocasión, pero una ocasión para Dios, en el cual se reencuentran el orden y la ley.

El problema de la verdadera causa es el punto de partida del ocasionalismo. Éste encontraba en Dios toda causa verdadera y explicaba todos los hechos de este mundo por una mera ocasión. Aquí se justifica nuevamente que la discusión de la estructura del espíritu romántico proceda de Descartes; la argumentación cartesiana "soy porque pienso" llevaba a la deducción del ser desde el pensamiento, a la diferenciación entre interno y externo, alma y cuerpo, *res cogitans* y *res extensa*. De allí resultan todas las dificultades lógicas y metafísicas de po-

---

disposición racional hacia el fin]; "*quod vero ducit per modum occasionis nullam habet intra se rationem ordinationis in finem*" *[por otra parte, lo que se considera bajo la forma de ocasión no tiene dentro de sí ninguna ordenación racional en vista del fin]. No se puede decir que la gran literatura sobre Malebranche haya sido consciente de la importancia central del concepto de *occasio*. El mismo Malebranche es muy contradictorio acerca del tema. Pero, evidentemente, esto no cambia en nada su importancia central. Del gran número de trabajos sobre Malebranche, a menudo muy inexactos, quiero destacar la disertación de James Lewin, *Die Lehre von den Ideen bei Malebranche* (1912), en primer lugar, porque reconoce correctamente que Malebranche no es un místico (en efecto, la formulación de la p. 22 sugiere la tesis de que la fe religiosa siempre contiene un elemento místico, lo que me parece incorrecto; pero sí, a la inversa, que el misticismo pertence a la esfera religiosa), y, en segundo lugar, porque está bien caracterizada una fuente de las muchas contradicciones en Malebranche, a saber, "la imposibilidad de establecer relaciones unívocas entre realidad y fenomenalidad". La relación característica del ocasionalismo es también formulada paradójicamente, la relación con la relación no-aprehensible, la relación con la relación que deja abiertas todas las posibilidades, que puede significar infinitamente; en el fondo, una relación fantástica.

ner en relación a uno con otro y de explicar la interacción entre alma y cuerpo. La solución ocasionalista, adoptada por los sistemas de Géraud de Cordemoy, Geulincx y Malebranche, hacía a un lado las dificultades, considerando a Dios como la verdadera causa de todo hecho particular, tanto psíquico como físico. Dios efectúa la inexplicable concordancia de los fenómenos anímicos y corporales; el proceso de la conciencia, el impulso de la voluntad, y el movimiento de los músculos, todos juntos son mera ocasión para la actividad divina. En verdad, no actúa el hombre, sino Dios; *nihil facimus nisi auxilio potentiae quae nostra non est,*[*] dice Cordemoy, y no se refiere con ello a los efectos de la gracia, sino a los hechos naturales. La intervención divina es en todo caso particular la verdadera eficacia, la *efficacité propre*.

Para este proceso, los ocasionalistas encuentran transcripciones y comparaciones que muchas veces recuerdan los estados de ánimo románticos. Si construyo una casa, una fuerza superior es la que origina mi plan, la que conduce mi mano, la que mueve cada piedra, de modo que de todo ello finalmente resulta una casa. *Spectator sum in hac scena, non actor*[*] (Geulincx). También se podría nombrar aquí el ejemplo tantas veces citado de la pluma que escribe, que se repite en el pasaje también mencionado del *Lovell* de Tieck: cuando escribo, Dios mueve la pluma, mueve mi mano, mi voluntad, que pone la mano en movimiento, en suma, la escritura es un movimiento de Dios; *quando homo movet calamum, homo nequaquam illum movet, sed motus calmi est accidens a Deo in calamo creatus.*[*] A pesar de la habitual utilización romántica de tales motivos, la diferenciación general de apariencia y esencia y el socavamiento místico de la realidad palpable no podrían fundar ninguna relación específica con la estructura del espíritu romántico. Sin duda es importante, pero aún no decisivo, que en Malebranche, a pesar de su aparente racionalismo,

[*] No hacemos nada sin el auxilio de aquella potencia que no es nuestra.

[*] En esta escena no soy actor, sino espectador.

[*] Cuando el hombre mueve la pluma, no es él quien la mueve, sino que el movimiento de la pluma es un accidente de la pluma creado por Dios.

predomine en realidad la fantasía y que fuera considerado un "*rêveur*", algo que Sainte-Beuve (*Port-Royal* V, p. 237) señaló con brillante psicología. Es importante señalar, además, que Malebranche combate apasionadamente a figuras clásicas típicas, como Séneca y Catón, así como al ideal estoico del sabio (*Recherche de la vérité*, l. II, 3ª parte, cap. IV, *De l'imagination de Sénèque*). Después de que Dilthey demostró el significado abarcador de la tradición estoica para los siglos XVII y XVIII, no se podría pasar por alto un ataque semejante. Finalmente, Malebranche fue una fuente en verdad desconocida para la mayoría, pero no por eso menos rica, para un autor que en el siglo XVIII se constituyó en un contrapeso del racionalismo abstracto de la Ilustración francesa, esto es, para Montesquieu, y en especial para su teoría de la particularidad climática y geográfica del espíritu humano; el juicio de Malebranche sobre Tertuliano es un admirable ejemplo de ello.[22] Sin embargo, lo decisivo se encuentra en la especificidad estructural del ocasionalismo.

Esta particularidad consiste en que el ocasionalista no explica el dualismo, sino que lo deja subsistir y lo vuelve ilusorio al dar lugar a un tercero que lo abarca e incluye. Si todo hecho psíquico y físico aparece sólo como una acción de Dios, la dificultad implícita en el supuesto de una acción recíproca entre alma y cuerpo no se resuelve a partir de sí misma y no decide la cuestión. El interés simplemente se desplaza del dualismo a una unidad más general "superior" y "verdadera". A una persona que crea en Dios esto no le parecerá en absoluto

[22] *Recherche de la vérité*, Eclaircissement IX: *La France et l'Afrique produisent des esprits bien différents. Le génie des Français étant naturel, raisonnable, ennemi de toutes les manières outrées*, etc. *[Francia y África producen espíritus muy diferentes. El genio de los franceses es natural, razonable, enemigo de todos los modales desmesurados]. En cambio ¡la fantasía (*imagination*) de Tertuliano parece relacionarse con los *chaleurs d'Afrique*! E. Buss, "Montesquieu und Cartesius, ein Beitrag zur Geschichte der französischen Aufklärungsliteratur", *Philosophische Monatshefte*, IV, Berlín, 1869/1870, pp. 1 y ss., a quien por otra parte le corresponde el mérito de haber sido casi el único en haber visto la relación entre Malebranche y Montesquieu, pasa por alto justamente este pasaje. Cfr. también Victor Klemperer, *Montesquieu*, Heidelberg, 1914/1915.

una solución superficial producida por un *Deus ex machina*; la percibirá quizás como sumamente "orgánica", porque para el creyente, en Dios no hay ningún dualismo por su propia esencia. El Dios del sistema ocasionalista tiene esta función esencial: ser la verdadera realidad, en la que la oposición entre cuerpo y alma desaparece en lo inesencial. El Dios del ocasionalismo es diferente de la indiferencia absoluta de Schelling. En tanto el pensamiento se mueve cíclicamente, no es ocasionalista, porque no sale de la circularidad de las oposiciones. Pero en cuanto el "organismo" no está meramente polarizado en oposiciones –como en el caso de los románticos, cuando las sugestiones que provienen de Schelling no confunden sus pensamientos– un "tercero superior" supera las contradicciones, de modo que las cosas contrapuestas desaparecen en un "tercero superior" y la oposición se convierte en ocasión de este "tercero superior". La oposición de los sexos está superada en el "hombre total", la oposición de los individuos, en un organismo superior, el "Estado" o el pueblo, la división de los Estados en la organización superior, la Iglesia. Esto que tiene el poder de utilizar las oposiciones como ocasiones para su actividad superior y exclusiva es la realidad verdadera y superior.

Esto también es verdad respecto de Adam Müller, que siempre habla tan a gusto de mediación y acción recíproca. Si algo puede diferenciarse en la abigarrada convergencia de elementos schellinguianos, schlegelianos y de otros orígenes presentes en su pensamiento, es lo siguiente: la teoría de la oposición con la que había comenzado rechazaba expresamente una identidad absoluta como "célebre malentendido" y proclamaba como principio último una especie de "síntesis antitética", esto es, la oposición: cada cosa no es más que su opuesto, la naturaleza es el anti-arte, el arte es la anti-naturaleza, la flor es lo opuesto de la anti-flor y, por último, la misma oposición depende de la anti-oposición. Aquí, ante todo, todavía puede reconocerse claramente la vieja idea liberal del equilibrio, tal como aparece en Shaftesbury y Burke. Pero, para la misma época, Müller también afirma que la superación de las oposiciones no puede efectuarse por medio de una acción recíproca "mecánica", sino que debe ocurrir por medio de algo supe-

rior, la "idea". Siempre señaló que la idea de la humanidad necesitó de dos personas para su realización, varón y mujer. También dice que todo contrato supone dos partes, pero además un tercero común, un fundamento, que abarque a ambos. La oposición que encuentra una y otra vez en la realidad, muchas veces está simplemente "equilibrada" a la antigua manera liberal (por ejemplo, *Verm. Schriften*, I, p. 81), pero muchas otras aparece como la emanación de una identidad superior; justamente en tales razonamientos la nueva concepción del mundo veía su supremacía sobre el racionalismo analítico del siglo anterior, ya muerto, y sobre la teoría "mecánica" del equilibrio. Sin embargo, la idea de emanación no es aquí lo más importante; el punto de partida es la oposición presente en la realidad concreta, que tiene que ser superada. Esta superación tiene lugar de forma que un tercero superior (sea la idea, el Estado o Dios) toma la oposición como una ocasión para manifestar su fuerza superior. Además, hay que tener en cuenta dos cosas: en primer lugar, el razonamiento parte siempre de una oposición concreta y arriba a un otro concreto (el tercero superior); en segundo lugar, las cosas concretas agrupadas en oposiciones sólo son intermediarias de una fuerza mediadora superior a la que la oposición le da ocasión de expresarse. Así como Malebranche habla de la *communication* como la verdadera fuerza, Adam Müller habla de la "mediación". En el romanticismo todo se explica por el hecho de que las oposiciones y la multiplicidad concretas son absorbidas de ese modo por algo superior. El papel del tercero superior puede representarlo, por ejemplo, la comunidad, en consecuencia, todo es pensado en términos de "sociabilidad" o "asociación". La agudeza es sociabilidad lógica, el espíritu es sociabilidad lógica, el dinero no es otra cosa que sociabilidad, pero la comunidad, entendida de manera romántica, nunca es el producto de los factores individuales, sino más bien los individuos son "ocasiones o incluso funciones" de la comunidad. Con ello también se muestra la orientación general hacia el "tercero superior", hacia la verdadera realidad.

Cuando los románticos regresan al Dios de la metafísica cristiana, esta estructura del espíritu romántico se destaca palmariamente. En el

apéndice a sus *Vorlesungen über Logik*,* Friedrich Schlegel menciona con especial simpatía a Malebranche y lo pone muy por encima de Descartes.[23] Más tarde se demostró hasta qué punto esta simpatía del romántico se fundaba en una identificación; ésta es decisiva para el concepto de romanticismo, porque explica la conversión al catolicismo. Toda la filosofía del católico Schlegel provenía de un dilema: naturaleza y hombre, o el hombre (el espíritu) destruye la naturaleza (la corporeidad), o la naturaleza destruye al hombre; el idealismo de Fichte y la filosofía de la naturaleza de Schelling sólo eran para Schlegel casos de la aplicación de este dilema. La salvación viene directamente a través de Dios. La fuerte insistencia de Schlegel en la positividad de la religión cristiana se explica ante todo por el hecho de que quería negar sus propios errores filosófico-naturalistas anteriores; pero esto además implica finalmente el reconocimiento incondicionado y decisivo del tercero superior que interviene como la causa verdadera.

Adam Müller adoptó la filosofía de Schlegel, a menudo hasta en sus formulaciones literales.[24] Sin embargo, esta vez no era una de las

* Lecciones sobre lógica.

[23] En la edición de Windischmann, t. I, Bonn, 1836, pp. 436, 437; allí trata a Malebranche como un ejemplo notable de "cómo en aquella época y de la filosofía cartesiana sale un hombre que lleva hacia la filosofía antigua y hacia la revelación". Cfr. también Windischmann, II, 475: la necesidad causal es un engaño de los sentidos. Novalis menciona de paso el ocasionalismo en los *Studienhefte*, fragm.140 (Minor, III, p. 190). Los fragmentos decisivos son los Nº 27 y 66. El libro *Malebranches Geist im Verhältnis zu dem philosophischen Geist der Gegenwart* *[El espíritu de Malebranche en relación con el espíritu filosófico del presente], aparecido en Leipzig en 1800, no tiene referencias al romanticismo; el autor anónimo se reconoce como kantiano y admirador del prof. Schulz. Schopenhauer está demasiado influido por el clasicismo como para que pudiera encontrar la "verdadera causa" en la comunidad o en la historia; en cambio, la conciencia de su relación con el ocasionalismo es especialmente fuerte: *Die Welt als Wille und Vorstellung* *[El mundo como voluntad y representación], IV, § 60, y I, § 26.

[24] *Die innere Staatshaushaltung systematisch dargestellt auf theologischer Grundlage*, Erster Versuch *[La administración interna de un Estado expuesta sistemáticamente en sus fundamentos teológicos. Primera tentativa.], *Concordia*, 2º fascículo, Viena, 1820, pp. 87 y ss. (*Ges. Schriften*, pp. 263 y ss.)

tantas en las que sucumbía a la sugestión de impresiones heterogéneas, pues aquí se trataba de una consecuencia inmanente a su propia manera de pensar. Müller siempre buscaba la esencia de las cosas en una esfera distinta de aquella a la que pertenecían y de este modo pasaba de un dominio al otro. La esencia del dinero como un factor económico no se encontraba para él en lo económico, sino en lo jurídico; la esencia de lo jurídico no se encontraba en lo jurídico mismo, sino en lo teológico; el derecho privado y el derecho público, que dentro de lo jurídico constituyen una oposición cualitativa, deberían volverse diferencias imaginarias, si no meramente cuantitativas. En su escrito *Über die Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der Staatswissenschaften,** el sentido de todas sus afirmaciones es el siguiente: el hombre no puede dar un paso sin que se abra un abismo, por eso la eterna disputa entre legitimismo y liberalismo sólo puede dirimirse por una intervención de Dios. Sólo Dios mueve la historia. Müller utiliza políticamente estas ideas para oponer una simple objeción a las aspiraciones de libertad del pueblo, las que se apoyan en su gran sacrificio y en sus hazañas en las guerras de independencia: los grandes triunfos y la derrota de Napoleón fueron obra de Dios y no de los hombres, por lo tanto, los pueblos no pueden derivar de ellos ninguna reivindicación política. Antes, cuando todavía estaba bajo la influencia de la filosofía de la naturaleza, habría dicho que eran obra de la "vitalidad" nacional, que sólo se produce en la oposición entre príncipe y pueblo (cfr. *Elemente*, II, p. 249), o el resultado del desarrollo histórico orgánico, porque cosas tan grandes no podrían ser "hechas" por los hombres. Siempre se trata –en caso de que no se refiera a una apologética política del momento– de que la oposición que existe entre los hechos concretos provoca la actividad exclusivamente verdadera de la realidad exclusivamente verdadera.

Es propio de la situación romántica mantenerse al margen de varias realidades –el yo, el pueblo, el Estado, la historia– y hacer jugar las unas contra las otras, lo cual es, por cierto, desconcertante y oculta la

* Sobre la necesidad de una fundamentación teológica de las ciencias políticas.

estructura simple de su idiosincracia. Un ocasionalismo con varias "causas verdaderas" que actúan desordenadamente podría engañar a cualquiera acerca de su verdadera naturaleza. El ocasionalismo romántico es un ocasionalismo que pasa de una realidad a otra y para el cual el "tercero superior" –que por necesidad ocasionalista implica algo distanciado, extraño, otro– permanentemente se mueve hacia otro campo en busca de algo otro y extraño, y finalmente, al caer la idea tradicional de Dios, lo otro y extraño se vuelven uno con lo verdadero y superior. Sólo así se consuma completamente el romanticismo. En tanto que el romántico se percibe a sí mismo como el yo trascendental, no tenía que preocuparse por la pregunta por la causa verdadera, pues él mismo era el creador del mundo en que vivía. Fichte había reconocido en los "Fundamentos" de su Doctrina de la ciencia que la parte sistemática de su doctrina es spinozismo, "excepto que cada yo singular mismo es la sustancia suprema", el Dios del sistema spinozista. Ahora el mundo era explicado desde el yo, pero no como el *esse-percipi** de Berkeley, sino como actividad creadora del yo. La situación del romántico, entonces, consiste en que por más que se reserve la identificación con el creador del mundo, no puede, sin embargo, mantenerla, porque para el sujeto empírico particular es una imposibilidad fantástica. A fin de cuentas, también Fichte había vuelto a distinguir entre el yo "verdadero" y el empírico y así había vuelto a provocar la antigua inseguridad en la realidad psicológica, de la que aquí todo depende. Los románticos no alcanzaron la identificación con el pueblo o con la historia, la buena conciencia hegeliana les fue ajena. De este modo, se deslizaban de una realidad a otra, del yo al pueblo, a la "idea", al Estado, a la historia, a la Iglesia, siempre –en tanto siguen siendo románticos– enfrentando una realidad contra otra y nunca llegando a una decisión en estos juegos de intrigas con las diversas realidades. La realidad de la que hablan está siempre en oposición a otra, lo "verdadero", lo "genuino", significa el rechazo de lo real y presente y finalmente es sólo lo que está en otro tiempo y otro lugar, simplemente lo otro. En tanto hombres concreta-

* Ser es ser percibido.

mente existentes, no podían tomar como verdaderas realidades las construcciones de filosofía de la naturaleza y de filosofía de la historia con las que manipulaban el universo; las palabras que usaban eran insustaciales, porque sólo hablaban de sí mismos, no de los objetos. "No se quiere vivir, sino charlar de la vida", decía Solger. Siempre se vuelve a asegurar, en repeticiones vacías y fastidiosas, que se trata del concepto "auténtico", no del falso, de lo "verdadero", lo "real", de la "auténtica" libertad, la "verdadera" revolución, el "verdadero" sacerdote, la "verdadera" religiosidad, el "verdadero" libro, la "verdadera" popularidad, del "verdadero" espíritu comercial, la "verdadera" república (cuya esencia consiste en ser "auténtica" monarquía), la "auténtica" jurisprudencia, el "verdadero" matrimonio, el "verdadero" romanticismo, los "verdaderos" estudiosos, las personas "realmente" cultas, la "auténtica" crítica y los "verdaderos" artistas –una enumeración que fácilmente podría extenderse a muchas páginas–. Pero no se crea un nuevo concepto agregando el predicado "auténtico" a uno viejo. Después de que había pasado la embriaguez de ser creador del mundo, sobreviene la simple inversión en el estado de ánimo y la desilusión: el sujeto que juega irónicamente con el mundo se siente objeto de la ironía de muchas realidades verdaderas. El hegeliano hablaba de astucia de la razón, pero creía estar detrás de los bastidores de la historia universal y sabía de qué se trataba; o había sido más astuto que la astucia de la historia universal, o había intervenido legítimamente a favor del verdadero fundamento. El romántico, en cambio, estaba inmediatamente en un estado de desesperación, porque diferentes realidades actuaban en él desordenada e irónicamente.

Se podría creer que este estado habría destruido a un hombre espiritualmente y, ya que su vida servía exclusivamente a fines espirituales, también físicamente. En lugar de eso, el romanticismo terminó como fenómeno de conjunto en el *Biedermeier*, un final quizás no deshonroso, pero tampoco trágico. El desgarramiento revolucionario se volvió idilio, el burgués se entusiasma con el romanticismo y ve en él su ideal artístico y su reposo. La oposición cíclica entre revolución e idilio se cierra, el romántico irónico se había convertido en la víctima de una

ironía maligna. Schlegel había proclamado en *Athenäum* que la poesía romántica, universal y trascendental, comienza como sátira, está suspendida como elegía en el medio de su parábola y termina como idilio en la absoluta identidad de lo ideal y lo real. Así es como sucedió efectivamente. Es un error romántico llamar "seudorromanticismo" a los idilios del *Dresdner Liederkreis*,* ese grupo de filisteos diletantes; era la culminación del romanticismo. También la Austria biedermeieriana, sobre la cual se lamentaba el inteligente y severo Jarcke: "una poesía melodiosa, pero hueca, descuidada y anticristiana en su esencia más íntima, que debilita la capacidad dialéctica de las personas cultas y embota el instinto ético"; también ese idilio filisteo pertenece al romanticismo. El romanticismo había comenzado satirizando al filisteo; en él descubría la realidad chata y vulgar, el opuesto completo de la realidad superior y verdadera que el romanticismo buscaba. El romántico odiaba al filisteo; pero resultó que el filisteo amaba al romántico y en una relación semejante la superioridad estaba evidentemente del lado del filisteo.

La lucha de las realidades no había desgarrado *in realitate* al romántico, pero lo había ofendido. Era una lucha en la que el romántico no participaba activamente, porque sólo pensaba en afirmarse a sí mismo y su subjetividad. Había sido espectador de una lucha y estaba estremecido por las sensaciones. Malebranche definía a los hombres como espíritus creados: *des substances qui aperçoivent ce qui les touche ou les modifie.** Ésta podría ser una definición del romántico –dejando de lado el concepto prekantiano de sustancia–, pues el problema del ocasionalismo no es sólo metafísico, sino también ético en la misma medida. Concierne a la antigua pregunta por el libre arbitrio del hombre, es decir, por el grado y el contenido de su actividad. El romántico, ilusionado por la Doctrina de la ciencia de Fichte, hacía todo, desde luego, *eo ipso*, y sólo era responsable frente a su yo autónomo. Pero en tales casos, todo y nada son idénticos en la práctica y la pregunta permanece: ¿en qué con-

* Círculo lírico de Dresde.

* Sustancias que perciben aquello que los toca o modifica.

siste la actividad del hombre? Según la ética de los sistemas ocasionalistas, sólo en un movimiento del ánimo. Un acto ético es un acto de evaluación, el hombre acompaña una acción ajena con su consentimiento o rechazo, con un juicio afirmativo o negativo. Su libertad consiste en en el *consentement*, en una percepción del valor, un juicio o una crítica. Precisamente, en la ética de los sistemas racionalistas se tiende a circunscribir la actividad humana al *consensus* respecto de la legalidad invariable de los hechos. Sin embargo, en el romanticismo esta idea sufre una torsión hacia lo emotivo y es sentimentalizada. De todos modos, ello ya empieza en Malebranche. Dios crea y produce, el hombre sigue los hechos en su ánimo, participando en el proceso sólo de esta manera. Donde la verdadera realidad era percibida en forma clara y unívoca, como es el caso de Malebranche –al que se puede considerar un cristiano católico sincero, aun cuando interpretara la muerte de Cristo como una mera *occasio* de la redención–, el sentimiento de ser *occasio* en la mano de Dios no excluía una conciencia de la responsabilidad; los hombres que estaban tan firmemente arraigados en su ambiente religioso, social y nacional pertenecían a la comunidad que crecía alrededor de ellos y con la cual ellos mismos crecían. Es distinto cuando el ocasionalismo se subjetiviza, es decir, cuando el sujeto aislado considera al mundo como una *occasio*; en ese caso, su actividad consiste exclusivamente en la estimulación fantasiosa de sus afectos. El romántico reacciona sólo con su afecto, su actividad es el eco afectivo de una actividad necesariamente ajena.

La característica del tipo espiritual que puede designarse como ocasionalista consiste ante todo en que, en lugar de dar una solución del problema, busca la disolución de los factores del problema. A la pregunta acerca de cómo pueden interactuar cuerpo y alma, la respuesta dice: la cuestión no es la acción de cuerpo y alma, pues ambos son absorbidos en el tercero infinito y que los abarca, en Dios, que es el único que actúa. Esta respuesta es sólo una manifestación de la orientación básica esencial y más profunda de este tipo espiritual. El ocasionalista, para quien el mundo pende de Dios, no piensa de manera propiamente panteísta, sino panenteísta; de este modo, toda actividad parece estar concentrada en

Dios y la acción más meritoria es una gracia, un regalo de Dios. En Adam Müller se encuentra un claro ejemplo de este panenteísmo, transferido de Dios al Estado, cuando afirma (*Elemente* I, p. 66) que el hombre en todas partes y en todas las épocas "sin el Estado no puede oír, ni ver, ni pensar, ni sentir, ni amar, el hombre no puede pensarse más que *en el Estado*". Pero si se considera más de cerca el concepto ocasionalista de Dios, la actividad de Dios también se vuelve problemática. En el caso de Descartes, Dios es una voluntad absoluta que en su arbitrio ilimitado hace lo que quiere. Malebranche, en cambio, convierte a Dios en un orden general que se cumple en perfecta armonía y en el que incluso la acción de la gracia es conforme a la ley. La aversión fundamental contra toda actividad y efectividad personales conduce consecuentemente a una idea de Dios en la que está suprimida la personalidad de Dios. Descartes ve el fundamento de las leyes morales en la voluntad de Dios; para Malebranche, éstas son un *ordre éternel*, en el que Dios no puede cambiar nada. Es verdad que Malebranche detestaba el panteísmo de Spinoza y protestaba contra el hecho de que para éste la verdad o la legalidad estuvieran incluso por encima del Dios personal; por eso llegó a acusar a Spinoza de ateísmo. Sin embargo, tampoco puede evitar la consecuencia de que el Dios personal se transforme en un orden natural, en un *ordre en général*. En Malebranche, la generalidad de la idea de *ordre* sólo aparentemente es una forma de racionalismo cartesiano, en realidad significa la disolución de la actividad de Dios en una armonía general. ¿Por qué Cristo fundó una Iglesia? *L'ordre le veut ainsi*. ¿Por qué las plegarias piadosas son atendidas? *L'ordre veut qu'elles soient exaucées*. ¿Por qué el pecador no es escuchado? *L'ordre ne le veut pas*.* Estos argumentos se apoyan en una convicción que fue considerada impía por los ortodoxos. ¿Cómo puede la filosofía –se preguntaba Fénelon– querer limitar la actividad de Dios? Es cierto que de esa manera Dios está sometido a un orden general y que se vuelve imposible la orden autoritaria y toda actividad. Aquí hay una analogía con la manera de pensar de los revolucionarios políticos que busca-

* El orden así lo quiere; el orden quiere que ellas sean atendidas; el orden no lo quiere.

ban subordinar al monarca a la *volonté générale*. Es la antigua oposición, para la cual Tertuliano encontró la formulación clásica: *audaciam existimo de bono divi praecepti disputare, neque enim quia bonum est, idcirco auscultare debemus, sed quia deus praecipit.** Así también Malebranche fue desenmascarado como ateo y el jesuita Hardouin lo incorporó junto con Descartes, Pascal y otros, a la lista de sus *Athei detecti*. Sainte-Beuve calificó de loco al padre Hardouin, por haber llamado ateo a Pascal. Pero no era eso, sino sólo un pedante rabioso a causa de su gran erudición. Sin embargo, los románticos alemanes Schlegel y Müller habían calificado como ateos a sus propios pasados, y quien ama las frases hechas podría resumir sus respectivos desarrollos en la definición siguiente: un Malebranche que se convirtió en el padre Hardouin.

Esta concepción no surge de un sentimiento abstracto del derecho ni, como en Kant, de una estructura jurídica del pensamiento; ni siquiera en su caso más extremo el ocasionalista podría ser un pedante o un tirano de la ley. No quiere actuar y menos aún imponer algo. Así como para el ocasionalista es esencial esquivar el problema de partida –el de la acción recíproca entre cuerpo y alma–, también lo es eludir toda realidad y actividad concretas, convertir toda actividad mundana finita en *occasio* para la actividad verdaderamente esencial y atribuirse a sí mismo sólo el *consentement*, es decir, la disposición a acompañar. En el romanticismo esto se muestra de una manera todavía más notoria y el concepto de *occasio* desarrolla completamente su fuerza disolvente, pues ahora Dios no está más en el centro como algo absoluto y objetivo, sino que el individuo considera al mundo como *occasio* de su actividad y productividad. Incluso el acontecimiento externo más importante, una revolución o una guerra mundial, le es en sí indiferente; el hecho recién se vuelve significativo cuando se convierte en ocasión de una vivencia importante, de un *aperçu** genial o de alguna otra creación romántica. Por lo tanto, sólo tiene verdadera realidad lo que

* Considero una osadía disputar acerca de la bondad de los preceptos divinos, debemos obedecerlos, no porque sean buenos, sino porque Dios los ha prescripto.

* Intuición.

el sujeto convierte en objeto de su interés creador. Por medio de una simple inversión, el sujeto se vuelve creador del mundo: define como mundo sólo aquello que le sirve como ocasión para una vivencia. Aquí parece concentrarse una inmensa conciencia de la personalidad para una inmensa actividad. A pesar de ello, el amor propio del romántico no modifica en nada el hecho psicológico siempre presente en el tipo ocasionalista, esto es, que no tiene otra actividad que su estado de ánimo, al cual aprecia bastante más que a la actividad "ordinaria". El inquebrantable subjetivismo del romanticismo temprano vio ya un mérito en la vivencia anímica. El afecto como hecho psíquico era en sí interesante y ya con su transformación en una obra artística o lógico-sistemática, la vivencia parece amenazada en su plenitud vital. Se exaltan los sonidos de la naturaleza; un gemido, un grito, una exclamación, "el beso que el niño poeta ha exhalado en su canto ingenuo" bastaban como obras románticas y eran percibidas como acciones por un círculo de almas afines. Un amigo puede causar una emoción más profunda por medio de un suspiro que un extraño con el poema más hermoso; si sólo se trata de la intensidad de la emoción subjetiva, el gemido del amigo sería entonces el logro artístico más importante. Pronto se descubre, por cierto, la necesidad de una "gimnasia" de la creación artística y el romántico tenía que estructurar o transcribir su estado de ánimo al discurso articulado, es decir, someterse a determinadas leyes estéticas o lógicas. Aquellos románticos que efectivamente tenían talento, por ejemplo, lírico, de ningún modo renunciaron a hacer buenos poemas en los que su estado de ánimo vibraba en forma lírica. Ello implicaba el reconocimiento de un cierto *ordre* que se limitaba en verdad a la región de lo estético. Pero tampoco se puede pasar por alto que para el sujeto romántico toda forma de arte de la que se servía era sólo una ocasión, al igual que cualquier otro elemento concreto de la realidad que sirviera de punto de partida para el interés romántico. El estado de ánimo del sujeto era el centro de esta forma de productividad; permanecía como *terminus a quo* y *ad quem*, se tratara de poesías líricas, de crítica literaria o de un razonamiento filosófico. El objeto siempre era solamente ocasional.

En estas circunstancias, el mundo exterior no es negado totalmente. Cada elemento concreto del mundo exterior puede ser más bien el "punto elástico", es decir, el comienzo de la novela romántica, la *occasio* para la aventura, el punto de partida del juego fantástico. De allí la "coloración sensual" del romanticismo, en oposición al misticismo. El romántico, que no tiene interés en cambiar *in realitate* el mundo, lo considera bueno cuando éste no perturba su ilusión. La ironía y la intriga le ofrecen suficientes armas para asegurar su autarquía subjetivista y mantenerse en su postura ocasionalista; en lo demás, el romántico deja libradas las cosas exteriores a su propia legalidad. El revolucionario del espíritu, aun cuando postula teóricamente el tumulto y el caos, ama el orden exterior de la realidad ordinaria. Tiene que llamar la atención el hecho de que Malebranche, quien convierte el *amour de l'ordre* en la virtud más importante de su sistema ético, quiera aferrarse al cristianismo positivo-eclesiástico, a pesar de su racionalismo panenteísta. Juzga con gran intolerancia a los perturbadores del orden eclesiástico y le parecía inconcebible que él mismo pudiera entrar en un verdadero conflicto con el orden externo del círculo en el que vivía. La aversión hacia los conflictos externos, que es natural en los filósofos, hace surgir en el ocasionalismo la oposición específica de dos extremos polarizados: la superación de toda realidad en Dios y el reconocimiento de la realidad en su carácter positivo. Los ocasionalistas consideraron como una inclinación pecaminosa al esfuerzo por hacer algo; lo han analizado con sutilezas psicológicas que a menudo recuerdan los sorprendentes autorretratos de los románticos. Pero incluso Geulincx, que sin embargo descubre precisamente en este punto al *diabolus ethicus*, exige con la máxima severidad en su ética que se cumpla lo que a uno se le presenta como deber en el círculo en el que vive. Es ésta una especie de quietismo que puede ser caracterizado como pasividad legitimista, porque, si bien previamente ha vuelto inesencial lo dado en la realidad positiva, sin embargo, lo vuelve a reconocer como tal y no le permite ningún cambio.

La particularidad del ocasionalismo romántico consiste en que subjetiviza al factor principal del sistema ocasionalista, esto es, Dios. En el

mundo burgués, el individuo separado, aislado y emancipado se convierte en centro, en instancia última, en absoluto. La ilusión de ser Dios sólo podía perdurar, naturalmente, en relación con sentimientos panteístas o panenteístas; de ahí que en la realidad psicológica se asocie con otros afectos menos subjetivistas, no obstante, el sujeto siempre pretende que lo único interesante sea su experiencia. Esta pretensión sólo puede realizarse dentro de un orden burgués reglamentado, porque de otro modo faltarían las "condiciones externas" para dedicarse en paz al propio estado de ánimo. Desde el punto de vista psicológico e histórico, el romanticismo es un producto de la seguridad burguesa. Esto pudo desconocerse por tanto tiempo sólo mientras se cometió el error de tomar casualmente como el romanticismo mismo objetos preferidos por los románticos, como la caballería o la Edad Media, es decir, algunos temas y ocasiones de interés romántico. Un caballero bandido puede ser una figura romántica, pero de ningún modo es un romántico; la Edad Media es un conjunto fuertemente romantizado, pero no es romántica. Sólo el sujeto romantizante y su actividad son de importancia para la determinación del concepto de romanticismo. Es verdad que este sujeto no romantizó su supuesto, el orden burgués, sino más bien ironizó sobre él, pues este orden era presente y actual. Se ha dicho no sin razón que el ideal político de Schlegel se encontraría menos en la Edad Media que en el Estado de policía "al estilo alemán de entonces, es decir, meticuloso-pedante".[25] Que el sujeto genial destronara a Dios era una revolución, pero como el romántico sigue siendo ocasionalista, sólo era una revolución "espiritual", es decir, exclusivamente estética. La terminología revolucionaria con la que surgió el romanticismo inicial se explicaba precisamente por el carácter ocasionalista del romanticismo: la revolución era entonces el acontecimiento grande e impresionante que estaba suficientemente alejado de Alemania; por lo tanto, el romántico reaccionaba según esta orientación. La posibilidad de una revolución política real

[25] W. Metzger, *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*, 1917, p. 258.

en la que pudiera estar comprometido personalmente no le viene a la mente. Por más que su fraseología fuera revolucionaria o reaccionaria, belicosa o pacifista, hereje o cristiana, el romántico nunca estuvo decidido a abandonar el mundo de su vivencia sentimental y cambiar algo de aquello que sucede en la realidad ordinaria.

¿Pero cómo llega el romanticismo a la aceptación o rechazo cambiantes de cualquier acontecimiento, por ejemplo, de la Revolución Francesa? El romántico sigue el desarrollo histórico a través de acompañamientos emotivos. Afirmaciones y negaciones, por más destacadas que sean en el ámbito de la crítica literaria, histórica o política, no pueden ser consideradas como expresiones de una verdadera decisión. Porque afirmación y negación significan aquí sólo una antítesis, una oposición. La estructura "antitética" de las manifestaciones románticas tiene un doble fundamento, uno formal y otro material. Formalmente se agrupan las palabras, conceptos e imágenes de acuerdo con el punto de vista estético del contraste; el significado de este momento estético será ejemplificado en el siguiente capítulo, especialmente en relación con la productividad de Adam Müller. Aquí se trata de las antítesis materiales en los estados de ánimo y sentimientos, que se oponen naturalmente unos a otros, como placer y displacer, alegría y dolor, aceptación y rechazo, afirmación y negación, consenso y repulsión. Sin embargo, una reacción acentuada de placer o displacer a un estímulo no es una actividad; un hombre no se vuelve una personalidad activa en sentido moral porque sienta placer o displacer de manera más intensa, ni tampoco cuando su estado lo induce a transcripciones conmovedoras. Ahora bien, las aceptaciones y rechazos que se encuentran en el razonamiento de los románticos son esas transcripciones, porque no significan que el autor se haya decidido en el sentido corriente del término y quiera intervenir en el mundo exterior. El romántico en absoluto podría aventurarse en el mecanismo de causa y efecto o en la sujeción a una norma sin realizar sus infinitas posibilidades en una realidad limitada y sin salir de su creatividad subjetivista. No podría decidirse sin renunciar a su ironía superior, es decir, sin abandonar su situación romántica. El romántico no quiere más que te-

ner experiencias y transcribir sus vivencias en su plenitud emotiva; por eso sus argumentaciones y conclusiones se convierten en las figuras que reflejan sus afectos afirmativos y negativos, los cuales, una vez que percibieron en un objeto del mundo exterior el estímulo desencadenante y ocasional, giran alrededor de sí mismos "en círculos sublimes".

En la perífrasis de los estados emotivos de aceptación y de rechazo se desarrolla una productividad romántica peculiar, una cuasi-argumentación, que tiene una técnica particular. Es natural parafrasear la aceptación hablando de algo como positivo; a esto se contrapone lo rechazado como algo *negativo*. *Positivo* se usa ante todo sólo en el sentido de afirmación; pero a partir del hecho de que los románticos se unen al cristianismo positivo, recibe un significado especial que luego se amplía por medio de una nueva modificación, pues Haller usa la palabra en sentido específico. Lo positivo es lo viviente, lo negativo, naturalmente, lo muerto. Lo viviente es orgánico, lo muerto, mecánico (o también, en el caso de Schlegel, dinámico) e inorgánico. Lo orgánico es, naturalmente, lo auténtico, lo mecánico-sucedáneo, etc. De este modo, las siguientes listas pueden formarse con facilidad de los ensayos de Friedrich Schlegel y Adam Müller:

Positivo	Negativo
viviente	dinámico – mecánico matemático – rígido
orgánico	inorgánico
auténtico o verdadero	sucedáneo (apariencia, engaño)
duradero	momentáneo
conservador	destructor
histórico	arbitrario
fijo	caótico
pacífico	faccioso, polémico
legítimo	revolucionario
cristiano	pagano
estamental-corporativo	absolutista – centralista

Los elementos individuales de ambas series tienen una historia específica. Es obvio que viviente y orgánico van juntos, pues así había comenzado el romanticismo; Adam Müller introdujo la duración y el instante en la argumentación romántica; en el caso de lo positivo se diferencia entre lo positivo viviente y lo positivo de los hechos materiales crudos (esto último se le reprochó a Haller); "fijo" no es "positivo" en el sentido específico de la terminología del romanticismo temprano, pero en el año 1820, por la *fixité* de Bonald no podía entenderse otra cosa que "positivo", además, tiene en "rígido" su negativo, de modo que se puede diferenciar. Pero las relaciones concretas a las que se aplica este esquema son relativamente intercambiables. Si se las puede subsumir bajo un elemento de una serie, es fácil desarrollar toda la serie y brindarle a la argumentación un fuerte movimiento. Los elementos individuales se fundan y se apoyan mutuamente. Si, por ejemplo, la revolución aparece como el comienzo de una nueva vida, es fácil darle los predicados de la serie positiva y afirmar que era "en verdad" un movimiento cristiano, dirigido contra el absolutismo iluminista y pagano. Si, en cambio, lo legítimo aparece como lo histórico, y lo histórico es lo orgánico, entonces lo legítimo es también, en consecuencia, lo viviente; ahora bien, como revolucionario es la negación de lo legítimo, "en consecuencia", lo meramente instantáneo, lo inorgánico, lo mecánico, lo pagano, tiene que ser también, de manera por demás curiosa, lo rígido. El Estado de policía de Metternich es sin duda legítimo, por lo tanto, es cristiano, auténtico, orgánico, viviente, y, si se comprendiera correctamente a sí mismo, debería volverse estamental-corporativo. Pero si alguien quisiera deducir de esto que esta clase de Estado puede ser llamado absolutista, simplemente demostraría que éste, por el contrario, es revolucionario, que carece de legitimidad en el sentido más elevado y que su legitimidad sólo es un sucedáneo de la legitimidad auténtica, orgánica e histórica. La Prusia centralista de Federico II, por este motivo, se ha convertido en un Estado revolucionario para los románticos; en consecuencia, su orden no era auténtico sino sólo un caos impedido por medio de un mecanismo artificial, como también ocurría con el Estado de Napoleón.

Por lo tanto, un sistema de argumentación semejante es "un bastón con dos extremos"; ya que puede moverse en direcciones diferentes según de qué lado se lo empuñe. Adam Müller opina, por ejemplo, que la alternativa martillo-yunque está fundada en el derecho natural-positivo ¿qué le impide armar la siguiente serie?

martillo	yunque	positivo	negativo
arriba	abajo	cristiano	pagano

No precisamente el contenido objetivo de sus conclusiones y argumentos, sino una determinada afirmación o negación independiente de éstos. Ésta es el motor de una argumentación aparente, cuyas fórmulas insustanciales pueden adaptarse a cualquier estado de cosas. El *consentement* del ocasionalista romántico se crea una trama que no es afectada por el mundo real externo y por eso tampoco es refutada. Esta peculiar productividad requiere aún de un tratamiento más minucioso.

El sujeto limitado a su vivencia, que a pesar de eso quiere desarrollar una productividad, pues no puede renunciar a la pretensión de significar algo como sujeto, busca plasmar artísticamente su vivencia. Éste es el hecho psíquico en que se basa un interés exclusivamente estético. El sujeto genial, que produce una obra de arte, se identifica con Dios, que crea el mundo. Sin embargo, la estructura ocasionalista del romanticismo permanece, incluso frente a esta desviación respecto de la ética del ocasionalismo histórico, si bien de aquí se han generado todas las tumultuosas expresiones del romanticismo, a partir de las cuales algunos quisieron explicar su esencia. Como filósofo cartesiano y bajo la influencia de la Escolástica, Malebranche había recurrido a elementos intelectuales demasiado sólidos como para haber podido fundar una ética en un mero afecto. No renuncia a un conocimiento racional claro e incluso ve la explicación de toda acción inmoral en un error que se basa nuevamente en un juicio precipitado: nuestros apetitos sensuales y nuestra fantasía nos instan a juzgar demasiado rápidamente. Es cierto que sus contemporáneos ya habían percibido que, desde el punto de vista psicológico, en su minuciosa descripción de las fuentes de error,

en especial de los errores que genera la fantasía, salió a la luz un conocimiento causal algo sospechoso. A pesar de eso, sigue siendo decisivo que, para Malebranche, Dios –y por cierto el Dios de la metafísica cristiana tradicional– sea el factor absoluto de su sistema y que, como hombre, esté completamente dentro la tradición aún no disuelta de su época. El romántico, en cambio, con su ocasionalismo subjetivizado, puede juzgar sólo en el impulso extremo; no sólo define y combina rápidamente todas las ciencias y artes, todos los pueblos y naciones, el Estado, la Iglesia y la historia universal, no sólo sabe captar la esencia o la "totalidad" del arte de gobernar, de la política, de la agronomía –de modo que Tieck finalmente se queja de todas las revistas en las que se entera mensualmente de lo que el autor ha aprendido de nuevo, en las que la ignorancia y la anarquía espiritual, mintiendo y distorsionando, descubren todos los días una nueva filosofía (menciona como ejemplo a Adam Müller y dice que no excluye a *Athenäum*)–, un romántico, por lo demás, tiene que considerar que entregarse al impulso maravilloso de la propia fantasía es una necesidad vital que debe postularse esencialmente. El romántico, pues, llega también a resultados –naturalmente, siempre sólo provisorios–, a formulaciones punzantes e impactantes, a construcciones "antitéticas", a fragmentos estrepitosos, que incluso utilizan las formas de la ciencia más abstracta, la matemática. Todo esto no puede ponerse en relación ni con la ciencia ni con la ética. La única productividad que el sujeto puede desarrollar en esta situación es de tipo estético.

En la obra de arte está superada la realidad ordinaria de las relaciones causales, el artista puede poner en marcha una fuerza creadora sin ceder al mecanismo de la causalidad. El arte supremo en sentido romántico y en el que puede reconocerse una productividad específicamente romántica es la lírica musical y una especie de música lírica. De allí se originó el error romántico de considerar toda música como algo particularmente romántico. La gran música de los siglos XVI, XVII y XVIII con sus formas artísticas y estilísticas determinadas es en verdad algo totalmente diferente del romanticismo. Pero los tonos, los intervalos, los acordes, las disonancias y las líneas musicales pueden ser uti-

lizados muy fácilmente como puntos de partida del flujo sentimental romántico y de las divagaciones anímicas. Aquí la vivencia puede resonar en asociaciones sin un objeto correspondiente, mezclarse con otras vivencias en acordes y disonancias, revestirse de palabras en el canto y en la música de la poesía lírica. La fórmula matemática que rige el cosmos sirve como jeroglífico de un caos de estados de ánimo. Si el número o la figura geométrica son la esencia del universo, la música, cuya esencia es también el número, es entonces la esencia del universo; y como cada elemento del universo puede convertirse en punto de partida para la novela romántica y puede servir al *ludus globi** romántico como *occasio*, la línea musical o el acorde es un recipiente para el contenido mútiple de la vivencia. Un universo ilimitado de asociaciones y alusiones puede ponerse en relación con cada melodía, con cada acorde, con cada sonido singular; no hay límites para las posibilidades de interpretación. La misma melodía puede ser hoy una ligera canción de amor y en algunos años una conmovedora canción de penitencia; el canto que para un hombre evoca los recuerdos de secretas emociones de su juventud, puede volverse una banal canción callejera. ¡Un campo inmenso para el juego de las asociaciones abandonado a sí mismo! Se ha destacado con razón el incidente que relata Anton Reiser para el conocimiento del romanticismo: cuando era joven escucha en la iglesia una canción que comienza con las palabras "*Hylo schöne Sonne*" y queda conmovido por esta resonancia mística y oriental; para su desencanto, más tarde se entera de que el comienzo de la canción en realidad dice: "*Hüll', o schöne Sonne (deiner Strahlen Wonne in den tiefen Flor)*".* Conservar para sí una palabra preciosa como reserva de inmensas posibilidades de estados de ánimo habría sido romántico, inventar esa palabra como recipiente del afecto romántico habría sido productividad romántica. El mundo de los afectos puede suscitarse por una resonancia o un arabesco musical, así como una visión romántica del cosmos por una figura matemática, y en una figura

* Juego del mundo.

* Cubre, oh hermoso sol (el goce de tus rayos en el profundo velo).

semejante hay tan poco de racionalización, como de forma del afecto en la composición romántico-musical. Más bien la meta del romanticismo se ha cumplido: para un contenido sin límites conceptuales se ha encontrado una perífrasis que no es una limitación ni una supresión de la libertad subjetiva y que conserva una plenitud de posibilidades asociativas. Con este fin se musicaliza el arte y de allí surge una poesía musical, una pintura musical, una música pictórica, una confusión general, pero que claramente se orienta siempre hacia una forma particular de música disuelta y cuya culminación, la obra de arte total, es decir, confusa, era una obra musical.

Los casos en los que la fuerza artística de un romántico logra alcanzar una forma musical o lírica son interesantes para la estética. Aquí se trata solamente de la productividad específica de románticos políticos como Schlegel y Müller. También su forma de ser era el eco de una actividad ajena y también buscaban obtener de ésta su productividad. Carentes de estabilidad social y espiritual, sucumbieron a cualquier conjunto poderoso que apareciera en su proximidad con la pretensión de ser tomado como realidad verdadera. Por eso, sin escrúpulos morales, sin otro sentimiento de responsabilidad que el de un funcionario bien dispuesto y servil, pudieron ser utilizados por cualquier sistema político, como puede comprobarse en la actividad administrativa de Adam Müller. En tanto desarrollaron una productividad que iba más allá de eso, apareció una complicación que ha conducido a muchos errores. No eran capaces de una creación artística en el verdadero sentido, porque no podían estructurar en forma poética ni musical el afecto con el que reaccionaban a su correspondiente entorno espiritual y social. Como ocasionalistas, acompañaron lo que sucedía a su alrededor con elogios y objeciones, con aprobaciones y rechazos, describiendo y criticando; pero como románticos, intentaban alcanzar justamente allí la productividad del sujeto genial. Geulincx y Malebranche, los grandes ocasionalistas, probaron ser verdaderos filósofos también en su vida privada; muestran una solidez que es un reflejo de la solidez de su "causa verdadera", es decir, de su concepto de Dios –de modo que sólo se los puede comparar con Schlegel y Müller pi-

diendo disculpas y protestando contra las malinterpretaciones–, mientras que su máxima "*ubi nihil vales, ibi nihil velis*"* podría ser el motivo de una sátira sobre Friedrich Schlegel y Adam Müller, sobre estos románticos que intentaban modelar con material intelectualista su afecto acompañante y preservarlo con argumentos filosóficos, literarios, históricos y jurídicos. De este modo, junto a la confusión romántica de las artes se crea un producto romántico confuso, formado por factores estéticos, filosóficos y científicos. A merced de la impresión de la realidad próxima, los románticos atribuyen a su sentimiento una base intelectual, revisten el afecto con combinaciones filosóficas y científicas y con palabras ricas en asociaciones y para eso recogen material de la literatura de todo el mundo, de todos los pueblos, épocas y culturas. Así se crea por un instante la impresión de una inmensa riqueza, parecen haber sido conquistados mundos enteros. De hecho estimularon a grandes poetas y académicos y de ese modo promovieron una elevada productividad; pero para ellos mismos era sólo la movilización general de todos los valores, la gran liquidación al servicio de un acompañamiento con el que seguían una actividad ajena, para participar en ella por medio de la crítica y de la caracterización elogiosa o reprobatoria. Palabras e impresiones como trascendental, totalidad, cultura, vida, tradición, duración, nobleza, Estado, Iglesia, se cimentan en un razonamiento que, a su vez, se constituye a sí mismo a partir de configuraciones afectivas. El todo es una resonancia raciocinante en la que palabras y argumentos se fusionan en una filosofía política lírica, en una ciencia financiera poética, en una agronomía musical, todo determinado por el objetivo de no articular la gran impresión que mueve al romántico, sino parafrasearla en una expresión que provoque una impresión correlativamente grande. Lo "antitético", lo antinómico, lo dialéctico, son afectos que se contradicen; una resonancia extraña se mezcla a partir del eco de realidades en lucha. La antítesis entre la especulación filosófico-natural y la psicología de la mística se basa también en oposiciones emotivas, de placer y displacer, amor y odio, ale-

* Si tú nada vales, nada quieres.

gría y dolor. Por eso hay aquí para el romántico una cantera de giros ricos en referencias y estados emotivos. Sólo los utiliza como sujeto creador para su trama mitad estética, mitad científica, que incluso puede ser de nuevo un punto de partida para sugestiones profundas, porque en ella no están reunidos conceptos objetivos, sino que es una confusión de expresiones ocasionales de estados de ánimo, asociaciones, colores y sonidos. Por eso, en los fragmentos y alusiones románticos puede distinguirse toda la sabiduría asombrosa y arbitraria, como puede sacarse del oráculo todo horóscopo; o, para citar una comparación de Malebranche: como los niños distinguen en el sonido de las campanas todo lo que las campanas parecen haber dicho, mientras que las campanas no han dicho nada y sólo han sonado.

III. Romanticismo político

El año 1796 es particularmente apropiado para un cuadro de conjunto de los argumentos aducidos contra la Revolución Francesa de 1789, porque para ese año los pensamientos conservadores decisivos ya habían sido presentados y expresados en su totalidad. Las *Reflections on the Revolution in France* de Burke (1790) se habían divulgado fuera de Inglaterra y el hannoveriano Rehberg, completamente dentro del espíritu del whig inglés, había publicado críticas a la Revolución Francesa en el *Jenaische Allgemeine Literaturzeitung* de 1790 a 1793. En 1793 Gentz publicó su traducción al alemán de las *Reflections* de Burke; en 1796 fue impresa la *Théorie du pouvoir* de Bonald (estaba escrita ya en 1794 y fue confiscada inmediatamente después de su aparición por el gobierno directorial); por último, en el mismo año 1796 aparecieron también, primero en Neuchâtel, las *Considérations sur la France* de de Maistre. En todos estos escritos, no nos interesa la polémica del día, el informe contra las atrocidades del gobierno de la plebe y el tópico jacobinista, sino la argumentación contrarrevolucionaria principista. Ésta es invariablemente el rechazo a la idea de que el derecho y el Estado serían cosas que se originan a partir de una actividad planificada del individuo. Todas las instituciones estatales importantes, en especial las constituciones cambiadas tan a menudo durante la Revolución Francesa, deben surgir por sí mismas en el curso del tiempo, así como de la situación de las relaciones y de la naturaleza de la cosa, de las cuales, no obstante, ellas no son artífices, sino su expresión racional. Por eso sería absurdo querer forzar las cosas de acuerdo con un esquema abstracto; la nación y la sociedad no se originan de hoy para mañana por medio de

un "hacer" doctrinario, sino en largos períodos de tiempo, sin que los individuos participantes lo puedan apreciar o calcular. A este respecto, Burke destaca, en giros más bien generales y muchas veces fuertemente retóricos y emotivos, el crecimiento de la comunidad nacional que se extiende a lo largo de generaciones; de Maistre ve –todavía siguiendo íntegramente las ideas de la teología de la época clásica– la insignificancia del individuo frente el poder providencial supramundano que nos rige y en cuyas manos los héroes revolucionarios actuantes le parecen autómatas; por último, Bonald, un gran sistemático, ya en 1796 explica con formidable precisión cuál es la cuestión de la que se trata aquí: la contradicción entre individualismo liberal y solidaridad social; según Bonald, ni el individuo ni la masa de individuos son portadores de la actividad histórica, sino la sociedad viviente en la historia, que se constituye según leyes determinadas y constituye, en suma, a los hombres. Todos ellos coinciden en el enérgico rechazo a los metafísicos y filósofos, especialmente a Rousseau, y en sostener que la actividad del individuo apoyada en máximas racionalistas nada crea, sino que sólo puede impedir, destruir y aniquilar el curso natural de las cosas, pero nunca producir algo duradero.

En Alemania todavía se creía en la revolución.[1] En 1793, en las *Beiträgen zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*,* Fichte se dedicó de lleno a la crítica de Rehberg y de los "empíricos" y estaba decidido con entusiasmo a vestir al mundo con el "uniforme de la razón". Aún en 1796 el derecho natural racionalista, que parte del individuo, dominaba sin excepción en Alemania. Kant celebraba a Rousseau como el Newton de la moral, el joven Hegel lo

[1] Una "*Avertissement des éditeurs*" sumamente característica se encuentra antes de las *Considérations* de de Maistre (utilizo la edición de Londres, 1797): este libro no podría confundirse con el fárrago de libros sobre la Revolución Francesa que aparecieron sobre todo en Alemania y juzgaban la revolución sobre la base de las publicaciones oficiales del gobierno francés.

* Contribuciones para la rectificación de los juicios del público sobre la Revolución Francesa.

mencionaba junto a Sócrates y Cristo. En este mismo 1796 Fichte publicaba la primera parte de la *Grundlage des Naturrechts*,* Feuerbach una *Kritik des natürlichen Rechts*, Schlegel, un *Versuch über den Begriff des Republikanismus*,* y Schelling escribía una *Neue Deduktion des Naturrechts*.* En todas estas obras, el derecho y el Estado eran explicados íntegramente en el sentido del siglo XVIII, partiendo de la coexistencia de los hombres y de la comprensión de la necesaria autolimitación que surge cuando seres libres y autónomos quieren vivir juntos. El derecho se basa en una consecuencia lógica y puramente racional y hasta tal punto es asunto del intelecto racionalmente calculador que –según la expresión de Kant– incluso una banda de demonios podría fundar un Estado si sólo tuvieran la inteligencia necesaria; en pocas palabras, derecho y Estado son algo que puede crearse en forma deliberada. Cuando ahora Fichte, en oposición a su escrito sobre la revolución de 1793, reconoce la comunidad legal como tal y afirma que todo derecho y propiedad resultan del Estado y que el individuo no posee nada antes del contrato social, no hace más que repetir el *Contrat social* de Rousseau. Los individuos todavía constituyen el Estado, el cual, según esta constitución, se les opone como una unidad autónoma, como un *moi*, como dice Rousseau. De este modo, todavía en 1796 subsiste el activismo de Fichte, el cual quiere transformar el mundo de manera racional con la "causalidad absoluta", una disposicion psíquica que habría acreditado a un buen jacobino. Incluso más tarde, a pesar de sus muchas contradicciones –socialismo e individualismo, cosmopolitismo y nacionalismo–, Fichte se aferró siempre a la fundamentación iusnaturalista del Estado por medio del contrato.

En los años siguientes pareció fluir por toda Alemania una corriente de nueva vida. En Pascua de 1797 aparecio el *Hyperion* de Hölderlin, en 1798 los *Preussischen Jahrbücher** publicaron los frag-

* Fundamentación del derecho natural.
* Crítica del derecho natural.
* Ensayo sobre el concepto de republicanismo.
* Nueva deducción del derecho natural.
* Anuarios prusianos.

mentos *Glauben und Liebe*[*] de Novalis, en 1799 apareció su artículo *Europa und die Christenheit*.[*] En el mismo año, Fichte anotaba: "filosofar es, en realidad, no vivir, vivir, en realidad, es no filosofar". También en los escritos juveniles de Hegel de esta época, en el trabajo *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*[*] aparece súbitamente un "espíritu de belleza" y del amor superior a todo deber y a toda moralidad, que supera la "justicia de los contratantes", la inhumanidad de la fe judía en Dios y todo lo "mecánico". En los fragmentos de Schleiermacher y Friedrich Schlegel en *Athenäum*, se deja de lado despectivamente la ética "jurídica" de Kant y la valoración del Estado como mal necesario y mera obra mecánica. Pero ésta no era todavía una nueva filosofía política, si bien Novalis había hablado del "hermoso individuo" Estado y lo había llamado un *macroanthropos*, ligándose a ideas místicas y teosóficas. En conjunto, el nuevo entusiasmo favorecía a la revolución, que era admirada como un acontecimiento fabuloso. También Novalis creía hacer el máximo elogio de Burke diciendo que había escrito un libro revolucionario contra la revolución. El nuevo sentimiento de la vida se expresaba en poesías, novelas y fragmentos.

La nueva teoría política fue formulada recién más tarde y precisamente por Schelling, pero no fue desarrollada, sino bosquejada en un somero esquema al final de los sistemas filosóficos. Todavía en el 1800, en el *System des traszendentalen Idealismus*[*] la teoría del derecho aparece en Schelling como una mecánica en la que seres libres son pensados en acción recíproca, de la misma manera que en Fichte y las teorías del siglo XVIII. Recién bajo la influencia de Hegel y después de la ruptura con Fichte, en las *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*,[*]

[*] Fe y amor.

[*] El nombre correcto es *Die Christenheit oder Europa*, La cristiandad o Europa, tal como el mismo Schmitt lo cita más adelante.

[*] El espíritu del cristianismo y su destino.

[*] Sistema del idealismo trascendental.

[*] Lecciones sobre el método de los estudios académicos.

aparecidas en 1803, el Estado es caracterizado específicamente como organismo. El reproche de mecanicismo se formula aquí sólo contra el Estado "de derecho privado", no contra el verdadero Estado que transforma todo lo privado en derecho público, el organismo objetivo de la libertad, el "correlato natural" de la Iglesia. A los doctrinarios kantianos del derecho natural, así como a Fichte, les reprocha que quieran "inventar" un Estado y que sólo creen un mecanismo ilimitado. Pero, de todos modos, este Estado aún es capaz de perfeccionarse y debe ser creado según las "ideas" como una obra de arte. Este último resto de "tarea" desaparece en las lecciones de Würzburg sobre el *System der gesamten Philosophie** de 1804. Aquí Schelling alcanza la clara y serena sublimidad de Spinoza. El Estado *es* en la idea, es algo existente, no un ente moral o algo que aún tiene que ser producido, más bien es una obra de arte en la que ciencia, religión y arte se compenetran en un organismo espiritual unitario, un cuerpo universal y espiritual, cuyos atributos son las tres potencias nombradas y en el que filosofía e Iglesia se objetivan en una belleza viviente, rítmica y armónica, esto es, precisamente artística.

Esta idea del Estado –como ya se mencionó, sólo referida al pasar al final del sistema schellinguiano– tenía un defecto a los ojos del romanticismo, era "sabiduría carente de amor" (Scheleiermacher). En ese mismo 1804, Friedrich Schlegel comenzó sus lecciones de París y Colonia, en las que explicaba lo esencial del romanticismo: los sentimientos de amor y fidelidad; éstos debían ser el soporte más firme de la vida pública, pero no se daba otra explicación más amplia de esta perspectiva acerca del Estado. Las lecciones se ocupan de la construcción de un Estado dividido en cuatro estamentos (los dos más bajos, el campesinado y la burguesía, los dos más altos, la nobleza y el clero), una construcción que corresponde a teorías semejantes, expuestas por Schelling, Hegel y Johann Jakob Wagner, que recomiendan un Estado estamental-monárquico. Refiriéndose a las teorías tradicionalistas, tal como fueron expuestas en los escritos de Bonald ya publicados para ese entonces, se postula el Estado familiar feudal;

* Sistema de la filosofía completa.

además, estas lecciones contienen ideas de Fichte, como la demanda socialista de un derecho de propiedad superior por parte del Estado y estrictos controles de la vida económica en su conjunto y del comercio, en pocas palabras, hay aquí una repetición de opiniones ya conocidas, en la que sólo es interesante la combinación de ideas feudales y socialistas y en la que es característico el énfasis en el fundamento emotivo del Estado. El Estado compuesto por Adam Müller en sus *Vorlesungen über das Ganze der Staatskunst** (1808-1809) se distingue por los mismos matices emotivos. Müller, que fue iniciado en la filosofía natural por Schelver, opone aquí –apropiándose casi literalmente de la terminología de Schelling– el Estado como "idea" al "concepto" mecánico y muerto de Estado; el Estado debe ser la "totalidad de todos los asuntos humanos", el conjunto de la vida física y espiritual, y conformar una gran unidad vital y orgánica de todas las oposiciones, en especial de aquella que es necesaria para la articulación del organismo –la oposición entre los estamentos (nobleza, clero y burguesía)–, pero también la de persona y cosa. Este Estado corresponde a la filosofía natural de Schelling en la medida en que según su esencia es vida, variedad y movimiento. Pero este Estado –y ésta es la singularidad romántica de Müller– no está construido como en el caso de Schelling, sino que es objeto del amor más ferviente, puede exigirnos todo y, por cierto, tenemos que dárselo con "corazón, inclinación y sentimiento". Como en el caso de Friedrich Schlegel, que debe insuflar vida a una forma de Estado compuesta de elementos tradicionalistas y fichteanos a través de los sentimientos de amor y fidelidad, Müller debe hacer lo mismo con el "organismo" de Schelling, que ya es vida según su idea, pero no es aún vida en plenitud afectiva.

La conclusión práctica de estas teorías es el apoyo a una monarquía mitad feudal, mitad estamental. Mientras que hasta 1799 la revolución es admirada (Schlegel incluso había afirmado en *Athenäum* que el deseo revolucionario de realizar el reino de Dios es el punto elástico para la cultura progresiva y el comienzo de la historia moderna), en ese año

* Lecciones sobre la totalidad de la política.

–el año en el que Schlegel conoce la obra de Burke– ocurre el giro hacia el conservadurismo. A partir de entonces se utiliza una filosofía revolucionaria espiritualmente –en el caso de Schlegel es Fichte, en el de Müller, Schelling– para alcanzar una fundamentación teórica de resultados feudal-conservadores. Ahora bien, en el año 1810, es decir, el año en que Müller conoció mejor los escritos de Bonald, ocurrió nuevamente un cambio brusco; la filosofía natural vigente hasta entonces es rechazada como "ateísmo" y "engaño", en lugar de las ideas de la vida dinámica se adopta la argumentación tradicionalista de Bonald y más tarde se liga a las argumentaciones de Haller y de Maistre. Burke pasa ahora a un segundo plano, si bien se lo sigue mencionando respetuosamente como político conservador. Pero su *pathos* intranquilo, que antes había tenido una influencia tan decisiva, ya no corresponde al estado de ánimo imperante en la Restauración y sus opiniones políticas sobre la constitución y el parlamento son molestas para la teoría monárquica. Bonald y de Maistre tenían una relación poco entusiasta respecto de la emotividad. Bonald explica austeramente que el amor y la fidelidad surgen por sí mismos de la necesaria estabilidad política del Estado; el escepticismo supremo que de Maistre tenía respecto de los sentimientos del pueblo se conoce a partir de la caracterización que hace de una contrarrevolución en el capítulo 9 de sus *Considérations*. De este modo, pues, desaparece el "movimiento" y en su lugar aparece la *fixité*. Durante la Restauración, hasta el centralista Estado de policía de Metternich se vuelve orgánico, duradero, estable, firme, pacífico y legítimo para los románticos. Genialidad es ahora un predicado sospechoso, hace ya largo tiempo que no se habla más de ironía.

Esta síntesis de la evolución de las ideas políticas de los románticos demuestra que el sentimiento romántico del mundo y de la vida puede asociarse con las circunstancias políticas más diversas y con las teorías filosóficas más opuestas. Mientras la revolución está presente, el romanticismo político es revolucionario, con la finalización de la revolución se vuelve conservador y durante una Restauración marcadamente reaccionaria sabe encontrar el aspecto romántico de tales circunstancias. A partir de 1830 el romanticismo se vuelve

nuevamente revolucionario y también la anciana Bettina alcanza tonos altamente revolucionarios en su libro del rey (1843) y en las *Gespräche mit Dämonen* (1851).* La variabilidad del contenido político no es casual, sino una consecuencia de la postura ocasionalista y está profundamente fundada en la esencia del romanticismo, cuyo núcleo es la pasividad.

Parece lógico, por cierto, identificar el rechazo al "hacer" deliberado, común a todas las teorías contrarrevolucionarias, o el quietismo de una teoría legitimista con la pasividad política del romanticismo. Sin embargo, los fundadores de la teoría contrarrevolucionaria, Burke, de Maistre y Bonald, eran todos políticos activos con responsabilidades propias y se mantuvieron durante años en una oposición tenaz y enérgica contra sus gobiernos, siempre compenetrados del sentimiento de no estar por encima de la lucha política, sino de estar obligados a decidirse por aquello que consideraban como justo. Tampoco el tradicionalismo es necesariamente pasivo, incluso en su rechazo más consecuente de toda razón individual. La idea de humanidad contenida en el tradicionalismo también puede demostrar su fuerza revolucionaria, las *Paroles d'un croyant*, de un tradicionalista tan decidido como Lamennais, son un formidable ejemplo de esta fuerza. Pero –como ya percibieron sus contemporáneos y como señaló correctamente un adversario teológico del tradicionalismo, J. Lupus (*Le traditionalisme*, t. II, Lüttich, 1858, p. 58)– el camino abierto por Malebranche lleva a una pasividad incondicionada que destruye toda actividad. De este modo, también el ocasionalismo subjetivizado del romanticismo acompaña todo lo que encuentra, y no parecería difícil diferenciar su pasividad orgánica de las restricciones de un estadista activo, que surgen de las experiencias y metas políticas. El criterio consiste en si existe o no la capacidad de diferenciar entre lo justo y lo injusto. Esta capacidad es el principio de toda energía política, tanto de la revolucionaria, que se apoya en el dere-

* El título completo de la obra es *Dies Buch gehört dem König* (Este libro pertenece al rey), a la que sigue como segunda parte *Gespräche mit Dämonen* (Conversaciones con demonios).

cho natural o humano, como de la conservadora, que se apoya en el derecho histórico. También la filosofía legitimista reconoce la diferencia entre lo justo y lo injusto, sólo contrapone los derechos históricamente bien adquiridos a la diferenciación iusnaturalista entre derecho y poder meramente fáctico. Cuando en las teorías filosófico-políticas de los legitimistas Dios aparece como el principio último de la vida política, es el soberano y legislador supremo, el punto último de legitimación; por lo tanto, en una categoría normativa y, por eso, antirromántica. La historia es, como se expresa de Maistre, sólo *premier ministre* de Dios *au département de ce monde.*[*] También en el caso de Burke, el *pathos* dominante frente a la revolución nunca es el sentimiento estético de los románticos, que vieron aquí un grandioso espectáculo o un acontecimiento natural, para él la revolución es una indignante violación del derecho divino y humano. Sólo se necesita comparar el entusiasmo femenino que aquellos pobres literatos burgueses, Müller y Schlegel, tenían por la aristocracia feudal con el convincente alegato de Burke por los emigrantes, para ver la gran diferencia. Estos contrarrevolucionarios ven en la conciencia del derecho de la revolución, fundada sobre doctrinas iusnaturalistas, sólo un juicio confundido por las pasiones humanas y las abstracciones metafísicas. Pero ellos mismos consideran el derecho natural como algo evidente y no muestran la incapacidad fundamental para concebirlo, de la que se precia Adam Müller en sus lecciones de 1808-1809. En esta incapacidad para la valoración normativa se basa la concepción "orgánica" del Estado que tiene el romántico. Ella rechaza lo "jurídico" como lo estrecho y mecánico y busca un Estado que esté por encima del derecho y la injusticia, es decir, un punto de partida para los sentimientos que es al mismo tiempo la proyección del sujeto romántico en lo político. La raíz de la sublimidad romántica es la incapacidad de decidirse, el "tercero superior" del que siempre habla el romanticismo no es un tercero más elevado, sino otro tercero, es decir, siempre la escapatoria ante la disyuntiva radical. Debido a que dejan abierta la decisión y construyen "antitéticamente"

[*] Primer ministro de Dios en el departamento de este mundo.

la *occasio*, de modo que pueda ser el punto elástico para el salto al "tercero superior", se ha hablado de su "dualismo" y se han encontrado reminiscencias de teorías gnósticas y neoplatónicas donde sólo se trataba de la vacuidad de un ocasionalismo.

Incluso el ensayo *Die Signatur des Zeitalters** –totalmente impregnado del aire de la Restauración–, que Friedrich Schlegel publicó en *Concordia* (1820-1823), es una prueba fehaciente y por muchas razones un ejemplo útil de la diferencia entre romanticismo político y teoría política contrarrevolucionaria. Schlegel coincide con las opiniones de Adam Müller en lo esencial, aplica muchos de los términos preferidos de Müller ("máquina legal", "local", "enfermedad inglesa", etc.) y, sobre todo, al igual que Müller, rechaza todos los "ultras". Su argumentación está escrita en un tono tranquilo y en una exposición coherente que posibilita un comentario, las exclamaciones estrepitosas del romanticismo temprano son rechazadas y hasta se encuentra una caracterización de este estadio, que puede ser citada como insuperable: "pensamiento superficial-dinámico-combinatorio", "juego de dados de los pensamientos", "fantaseo científico", "babilónica confusión de lenguas de una filosofía inmadura", en suma, falsedad y charlatanería. En verdad, el ensayo parece casi completamente libre de arranques que a primera vista serían calificados como románticos y sólo en un pasaje resuena un sentimiento profundamente romántico: si el verdadero Estado no nos protegiera del Estado violento, "seguramente todo hombre racional preferiría el estado de naturaleza, no como lo describen los poetas o lo imaginan los teóricos, sino como la historia nos lo enseña a conocer; es decir –aquí hay resonancias de la "Poesía Hebraica" de Herder– la vida libre de los nómades y los clanes de pastores armados dirigidos por jefes de familia y príncipes de linaje, como los tiempos de Abraham nos han hecho conocer y como en parte sucede todavía en Arabia; y entonces se abandonarían con gusto las míseras baratijas de nuestra cultura frente a la plenitud de este sentimiento natural". En lo que resta se muestra superficialmente el

* La marca de la época.

buen efecto del catolicismo, ante el cual se ha evaporado la nebulosa melancolía del romanticismo temprano. También se observa que el romanticismo tuvo reservas frente a la Restauración y que se aproximaba otra época. Pero a pesar de eso, el artículo es totalmente romántico en su núcleo; su marca se evidencia de manera particularmente clara, porque se esfuerza muy enfáticamente por determinar la diferencia respecto de otras concepciones políticas de la Restauración, ante todo, respecto de las de los realistas monárquicos franceses. Estas distinciones y algunas sutiles caracterizaciones psicológicas de hombres de su época, por ejemplo, de Gentz, otorgan al artículo su importancia, cuyo contenido es, por el contrario, carente de originalidad hasta la banalidad. Ahora bien ¿en qué consiste la peculiaridad de su concepción del mundo en oposición, por ejemplo, a la de Bonald, que también parece ser un "romántico político"? En el romanticismo. Bonald es un teórico, ama las fórmulas abstractas, busca las discusiones de principios y quiere alcanzar en la moral y en la política la evidencia irrefutable de las leyes matemáticas y de las ciencias naturales. Era además un hombre que defendía su convicción en la realidad política y tenía una aversión antirromántica en grado sumo por fantasías, sueños y poesías líricas. Por eso, durante la Restauración en Francia actuaba como jefe de los ultras que luchaban con todos los medios políticos contra la política semiliberal y constitucional del gobierno, luchaba por el "*système naturel des sociétés*" contra el "*système politique des Cabinets*"* (*Oeuvres*, III, p. 367). Más allá de cómo se juzgue políticamente este punto de vista, si se lo considera justificado u obtuso, en todo caso, un hombre que se tomó en serio su convicción política tuvo que llegar necesariamente a esta clase de actividad política. Completamente distinto del romántico Schlegel. A pesar de algunas divergencias en la valoración histórica de personas y acontecimientos particulares,[2] sus opiniones e ideales corresponden a los de

* Sistema natural de las sociedades; sistema político de los gabinetes.

[2] Las divergencias consisten, por ejemplo, en el juicio acerca del significado político de Carlomagno y Luis XIV, contra cuya glorificación protesta Schlegel, el imperio

Bonald; exige, como Bonald, un Estado estamental monárquico de base cristiano-católica. Pero se indigna con sólo pensar que sus ideales podrían defenderse en la praxis política. Tiene ideales políticos, pero suplica al lector que de ningún modo crea que el autor tiene la pretensión de cambiar en lo más mínimo las circunstancias actuales. Por tanto ¿qué quiere verdaderamente? Quiere "seguir" el desarrollo "con un pensamiento simpático".* Para Schlegel, "sólo se trata de una discusión y explicación de la época puramente intelectuales", no quiere pertenecer a los "reformadores del mundo autodesignados", sean bien o malintencionados. Sin embargo, "la discusión y explicación de la época puramente intelectuales" no excluye las valoraciones personales; no significa que el autor sólo quiera explicarla científicamente. Por el contrario, el ensayo parece demostrar que la época es mala y está regida por un principio malo; la maldad parece consistir precisamente en que se quiera actuar políticamente. La pasión política y la polémica política son para Schlegel algo no cristiano, el "espíritu *ultra*" es malo como todo espíritu faccioso; Cristo no puede pertenecer a ninguna facción, y formar un partido católico sería una "profanación sacrílega" del catolicismo. Bonald odiaba la experimentación arbitraria y ahistórica en las cuestiones políticas, para él era evidente que si consideraba una política como ahistórica, también se la debía combatir efectivamente. El romántico utiliza la palabra "histórico", al igual que "cristianismo", como cobertura de su pasividad. Por su defensa de los ideales corporativos-estamentales no puede ser partidario del Estado centralista de Metternich, a lo que también ha-

---

alemán en la Edad Media, que defendía contra de Maistre, la Paz de Westfalia de 1648, cuyos "principios profundamente bien meditados" Schlegel elogia, mientras que Bonald encuentra justificado el juicio papal que condenaba esta paz.

* Traducimos el adjetivo *teilnehmend* (participante, partícipe, presente, interesado, compasivo) por "simpático", tomando esta palabra en su acepción musical, tal como la define el Diccionario de la Real Academia: "dícese de la cuerda que resuena por sí sola cuando se hace sonar otra". El tratamiento que hace Schmitt de la actitud básica de los románticos considera que esta vibración por simpatía es la característica principal del romanticismo político.

ce alusión con mucha frecuencia; no obstante, todo el artículo sirve a este sistema. Tenía el objetivo político y concreto de oponerse a la demanda universal de constituciones representativas, que se basaba en la promesa de constitución del artículo 13 del acta federal y, por eso, apoyaba las constituciones estamental-corporativas, y con su polémica contra los *ultras* correspondió, como también comentarios similares de Müller, a las intenciones de Metternich, quien el 9 de abril de 1819 había escrito a Gentz: "mi lucha diaria se dirige contra los ultras de cualquier especie". Al escritor que sin duda puede ser incluido entre los "defensores de las teorías políticas cristianas en su conjunto", a Görres, se le objeta que aún oscila demasiado entre los principios corporativos y "la ilusión representativa corriente", que también tiene "muchas incorrecciones" en los detalles y que es un "doctrinario" alemán. Dado que el partido de centro constitucional francés bajo Royer-Collard era calificado de "doctrinario", se refutaba con ello a Görres, pues se estaba nuevamente en presencia de un partido, aunque moderado. Realistas, católicos y legitimistas tienen un partido *ultra*, los liberales y progresistas son un partido negativo, el nacionalismo es una maldad facciosa, los moderados están en el centro y también son sólo un partido. Sin embargo, se destaca expresamente que tampoco podemos ser indiferentes, pues estaría mal, se dice, ser indiferente frente al buen principio. Por lo tanto ¿qué debemos hacer? Estar de acuerdo con lo que hace el gobierno. Nuestra actividad consiste en eso, en el *consentement*.

El gobierno es el tercero superior que abarca la oposición entre los partidos. Debe ocuparse de los partidos sin mirar a la derecha o a la izquierda; ante todo, no debe querer ser un centro moderado, porque en esta posición sólo sería un centro pasivo. Pero Schlegel también considera inadmisible hablar de un centro activo. "Ni en los fines y los extremos, ni en el centro, se encuentra la solución al gran problema, sino única y exclusivamente en la profundidad y en la altura". Ante el poder del gobierno, las oposiciones deben "desaparecer como un fantasma en la nada"; hasta Napoleón le parece simpático en este punto, pues su gobierno tuvo el poder de pulverizar los partidos. Frente a la

autoridad no existe ningún derecho de resistencia. Bonald aprobaba la negativa del antiguo parlamento de París a registrar una ley que contradecía la "naturaleza de las relaciones sociales", se alegraba del "*nec possumus, nec debemus*"* que se oponía al rey.[3] En suma, tiene comprensión por la independencia republicana y desea que ésta se convierta en un elemento del monarquismo francés.[4] También Schlegel habla en su ensayo del derecho de resistencia, en verdad de una manera muy prudente y como al pasar, pero, con todo, tiene que reconocer la posibilidad de un legítimo derecho de resistencia, porque como católico no puede poner en duda que se debe obedecer más a Dios que al hombre. No obstante, sólo la Iglesia puede decidir si se trata de un caso semejante, de lo que debe deducirse en primer lugar la necesidad de una iglesia (p. 390). Por un instante parece como si se introdujera aquí un *ordre* todavía más alto, la Iglesia, y de hecho este pasaje demuestra que el romántico se encontraba aquí dentro del campo de atracción de una realidad política diferente, la Iglesia. Felizmente no estaba obligado a una decisión práctica, pues no se había llegado a un conflicto entre Austria y la Iglesia. Pero tampoco se ha decidido en absoluto desde el punto de vista teórico. Sobre todo en otro pasaje (p. 189) rechaza como "ahistórico" a de Maistre –que defendió decididamente el derecho de control de la Iglesia–; la Iglesia no debe tener ningún control legal y ninguna posición arbitral frente a los Estados seculares, ello estaba justificado hasta el siglo XVI, pero no es más apli-

* No podemos ni debemos.

[3] *Essai analytique*, *Oeuvres*, t. I, p. 167. Sobre los hechos históricos, cfr. Mariéjol en Lavisse, VI, 2, p. 389, Eugen Guglia, *Die konservativen Elemente Frankreichs am Vorabend der Revolution*, Gotha, 1890, p. 5, y la literatura allí citada.

[4] *Pensées diverses*, París, 1817 (*Oeuvres*, V, p. 52): "J'aime assez, je l'avoue, dans un homme, ce mélange de sentiments d'indépendance républicaine et de principes d'obéissance et de fidélité monarquiques: c'est là, si l'on y prend garde, ce qui constituoit l'esprit français, et ce qui fait l'homme fort dans une societé forte."*[Amo bastante y defiendo en un hombre esta mezcla de sentimientos de independencia republicana y de principios de obediencia y de fidelidad monárquicas: allí está, si se presta atención a ella, lo que constituye el espíritu francés y que hace fuerte al hombre en una sociedad fuerte].

cable en nuestra época y tampoco puede repetirse. De este modo, no se modifica nada en el resultado, la actividad dominante del gobierno no está amenazada por la oposición entre Iglesia y Estado. Y sin embargo, este mismo gobierno, el único que puede ser realmente activo, experimenta el mismo destino que el Dios del sistema ocasionalista. No debe hacer nada "arbitrario", "mecánico" o "absoluto", en realidad, simplemente debe abandonarse al desarrollo histórico. Lo que en el sistema ocasionalista se llamaba *ordre général*, en el cual la actividad de Dios desaparecía, es designado aquí ya como desarrollo histórico, ya como desarrollo orgánico. En términos prácticos, para la actividad política vale lo mismo que para el individuo: ésta no debe "querer ser efectiva", sino oscilar al ritmo del orden de los hechos. La historia, el desarrollo, y finalmente la providencia divina, son las instancias a las que el gobierno tiene que ceder toda actividad efectiva.

Así, toda actividad es desplazada de uno al otro, del individuo al gobierno, del gobierno a Dios, y en Dios el gobierno es providencia y legalidad. Los factores particulares cambian a veces de nombre y el gobierno puede llamarse también Estado –como en los *Elemente der Staatskunst* de Müller–; Schlegel intercala la historia entre el gobierno y Dios; así, la idea de "organismo" también puede ponerse al servicio de la evasión ocasionalista y fundar un "desarrollo orgánico" como única instancia efectiva; en pocas palabras, en el romanticismo se confunde la secuencia simple del sistema ocasionalista por medio de la mezcla de los factores particulares con conceptos romantizados de la filosofía de la época. Pero ésta es fácil de reconocer. Por más que el último elemento abarcador de la serie pueda llamarse Dios o Estado, yo o historia, idea o desarrollo orgánico, el resultado es siempre que toda actividad del individuo consiste en su "pensamiento simpático". En la vida política el resultado es el mismo: no se debe intervenir en lo que hace la autoridad competente. Aunque Müller y Schlegel llaman mala a la época y oponen un buen principio al malo, esto no puede considerarse como una decisión moral, pues ellos no quieren tomar partido, como tiene que hacer aquél que habla de bueno y malo en sentido moral y diferencia el derecho de la injusticia. Así, Burke, de Maistre y

Bonald tomaron partido contra la Revolución Francesa porque veían en ella una injusticia, y Gentz explicó desde el comienzo que la cuestión de la legitimidad de la revolución era "la primera y la última" (*Hist. Journal*, II, 2, p. 48-49). Adam Müller, en cambio, no encuentra ningún *pathos* moral inmediato frente a la revolución. Nada es más característico del romanticismo político que su juicio sobre la Revolución Francesa, en el que Müller ha insistido: "la historia de la Revolución Francesa es una demostración de la verdad –prolongada a lo largo de 30 años– de que el hombre no puede romper por sí mismo y sin la religión ninguna cadena que lo oprime, sin hundirse en una esclavitud más profunda. Cuán poco resulta, en suma, de la mera destrucción de las cadenas, *por más* elogiable que pueda ser de por sí la efervescencia que se requiere para hacerlo, ya lo he mostrado en 1810, en mis lecciones sobre Federico el Grande y la monarquía prusiana". De este modo, la cuestión de la justificación de la revolución es liquidada con una observación solapada y maliciosa. Aquí tal vez habría que señalar que Müller, en realidad, había caracterizado a la revolución en aquellas lecciones de 1810 (p. 305) como expresión de la vida reprimida y sojuzgada. Sin embargo, ahora rechaza la revolución y declara abiertamente que no le interesa si está justificada o no. Ahora bien ¿cómo llega a este rechazo? Del mismo modo que llega a las afirmaciones, son acompañamientos emotivos con los que sigue por simpatía el desarrollo histórico, pues sólo le interesan verdaderamente el sentimiento y la poesía.

Esto significa, hablando concretamente, que desde el punto de vista romántico, revolución y restauración pueden ser consideradas de la misma manera, es decir, convertidas en ocasión de interés romántico, y es falso y engañoso calificar de "romanticismo político" en sentido particular las ideas del legitimismo o siquiera su mundo anímico y sentimental. Hechos y personajes totalmente heterogéneos y opuestos entre sí pueden ser considerados por el sujeto romántico como comienzo de la novela romántica. La productividad romántica, sin cambiar su esencia y su estructura –que siempre siguen siendo ocasionalistas–, puede partir de cualquier otro objeto de la realidad histórico-política

además de los príncipes legítimos. Cuando Novalis poetiza al rey y a la encantadora reina, cuando Adam Müller poetiza las condiciones agrarias feudales, todo esto no tiene en vista una teoría política monárquica, una feudal o estamental o una legitimista. El rey no es aquí menos ocasional que, como es el caso de otros románticos, un héroe revolucionario "colosal", un *condottiero* o una cortesana. Desde el punto de vista del interés romántico esto es completamente evidente. Pues si sentimiento, poesía y encanto son las cualidades determinantes, puede suceder fácilmente que algunos fenómenos en extremo legítimos aparezcan como menos interesantes y menos "románticos" que las hermosas muchachas que bailan alrededor de un árbol de la libertad. Ocurre que belleza poética y legitimidad, lamentablemente, no están asociadas una a la otra necesariamente y el gusto de la época cambia con rapidez. Los genios de la Joven Alemania de la siguiente generación ya habían romantizado a Napoleón y demostraron que (como ya los románticos de 1799) se podía ver en la revolución el espectáculo impresionante de un grandioso movimiento, tan romántico como aquella idílica imagen de las condiciones tradicionales, que aparecen ilustradas con gran patetismo por los románticos en las costumbres inveteradas que se desdibujan, sombrías, en tiempos inmemoriales. Ambos no se contradicen, porque los dos pueden ser tema de una romantización; no obstante, "legitimidad" es una categoría absolutamente antirromántica. No se puede decidir, según el punto de vista de la legitimidad, si un drama en el que figura Dantón como protagonista es más romántico que otro que tenga como héroe, por ejemplo, a Otto el Holgazán.* En principio, la poetización insufla vida romántica al objeto, aun cuando se trate de una figura de la realidad histórica. Previamente, este objeto era algo muerto, irrelevante desde el punto de vista romántico, sea cual fuere su importancia política.

Toda relación con un juicio jurídico o moral sería aquí un disparate, y toda norma aparecería como tiranía antirromántica. Una de-

* Se trata de Otto der Faule (1341-1379), el hijo menor del Kaiser Ludwig de Baviera. Su gobierno (1351-1373) se caracterizó por la debilidad.

cisión jurídica o moral sería absurda y habría de destruir al romanticismo. Ésta es la razón por la que el romántico no está en la situación de tomar partido a partir de una deliberación consciente y decidirse. Los recursos del romanticismo no le permiten refutar decisivamente la teoría política que parte del "hombre malo por naturaleza", pues, aunque esta teoría es antipática para muchos románticos, existe sin embargo la posibilidad de romantizar incluso a este hombre malo, la "bestia", al menos mientras ella esté lo suficientemente alejada. Desde el punto de vista romántico se trata precisamente de algo superior a una decisión. Consciente de sí mismo, el romanticismo temprano, que se dejaba llevar por el ímpetu de otros movimientos irracionales de su época y que, además, se atribuía el papel del yo absoluto y creador del mundo, percibió esto como superioridad. Pero cuando más tarde, algunos románticos típicos, como Friedrich Schlegel y Adam Müller, se ocuparon teórica y prácticamente de los problemas políticos, tal como los planteaba por entonces la época, resultó que no había una productividad política en el romanticismo y que repetían con otras palabras a Burke, Bonald, de Maistre y Haller. A partir de entonces predicaban la pasividad completa y utilizaban ideas místicas, teológicas y tradicionalistas, como "resignación", "humildad" y "duración", para convertir a la policía de Metternich en un objeto digno de adhesión amorosa y fusionar románticamente a las autoridades superiores con el tercero superior.

Éste es, por tanto, el núcleo de todo romanticismo: el Estado es una obra de arte, el Estado de la realidad histórico-política es *occasio* para la actividad creadora del sujeto romántico que produce la obra de arte, ocasión para la poesía y la novela, o incluso para un mero estado de ánimo romántico. Cuando Novalis afirma que el Estado es un *macroanthropos*, ése es un concepto expresado desde hace siglos. El romanticismo consiste en que a este Estado-hombre se lo considera un individuo "hermoso", que es objeto de amor y de sentimientos semejantes. Un ejemplo extremo, pero totalmente consecuente, de esta actitud puramente estético-sentimental se encuentra en la concepción romántica del Estado prusiano; Novalis y Adam Müller coinciden en

explicar la Prusia del ilustrado solterón Federico II como una máquina monótona, como una fábrica; en cambio, la Prusia del marido de la encantadora reina Luisa era para ellos un verdadero reinado y la forma más hermosa, poética y natural del Estado. Pero Federico II también puede ser el punto de partida para el interés romántico y entonces cambia justamente la imagen romántica. La dignidad monárquica se basa en una "poesía" que se impone al hombre y satisface un anhelo superior de su naturaleza. La simple consecuencia de esta filosofía política estética parece ser que el hombre más hermoso debe gobernar el Estado, *that first in beauty should be first in might** (Keats). Pero, otra vez, esto no sería romántico, porque en el romanticismo no importa la realidad, sino la productividad romántica, que transforma todo y lo convierte en ocasión de una poesía. Se ignora deliberadamente lo que el rey o la reina son en realidad; su función consiste más bien en ser punto de partida para sentimientos románticos. Las cosas no son de otro modo con la amada. Por eso, desde el punto de vista romántico, no es posible en absoluto diferenciar entre el rey, el Estado o la amada. En el crepúsculo de los sentimientos ellos se confunden. En el caso de Novalis, como en el de Adam Müller, el Estado aparece como la amada, y la poetización de la ciencia financiera que llevan a cabo consiste en que se debe pagar los impuestos al Estado como se hace regalos a las amadas. De este modo, también es lo mismo si Novalis realiza una poesía a la Virgen María o Müller un capítulo sobre el Estado. Aplicada a situaciones históricas concretas, este tipo de productividad da por resultado el idilio amoroso de la Edad Media que Novalis bosquejó en su célebre ensayo *Die Christenheit oder Europa*. El ensayo es en su contenido, en su actitud y en su cadencia, una leyenda, no es una realización conceptual, pero sí una hermosa fantasía poética; corresponde a la serie de la descripción del estado de naturaleza dada por Rousseau en el *Discours sur l'inégalité*; y el hecho de que no sea considerado como una leyenda, sino que aún hoy se lo cite de corrido como prueba, con seriedad pedante y en pie de igualdad con expresiones de estadis-

* Aquello que es primero en belleza debe ser primero en poder.

tas responsables y pensadores filosóficos, corresponde también a la confusión romántica de todas las categorías y es un signo de la incapacidad subromántica de reconocer el estilo de una expresión espiritual.

Ahora bien, precisamente Adam Müller ha encontrado palabras hermosas para la sublimidad del Estado y el carácter despreciable de la cultura de la personalidad, individualista y humanística, de su época. Pero ¿qué es el Estado que le opone en los *Elemente der Staatskunst*? Una proyección del sujeto romántico en lo político, un supra-individuo, del cual el individuo particular debe volverse su función natural. El Estado pretende ser el "objeto de amor infinito" y participa de todas las oposiciones y polaridades imaginables, hombre y mujer, nobleza y burguesía, guerra y paz, derecho y utilidad, ciudad y campo, en pocas palabras, la recuperación romántica de la realidad buscada que, por lo tanto, en 1810 puede transformarse sin más en el Estado familiar de Bonald y en 1819 hasta en el Estado de Haller, construido totalmente según el derecho privado. La productividad que Müller emplea aquí sólo puede evaluarse estéticamente, cuando no es un oportunismo estrábico. El Estado era para él –como para Novalis– la amada, Sofie, que se transforma en todo y en la que todo puede transformarse, objeto de un afecto y, como tal, ocasional; hoy Prusia y mañana Austria, ya "soberano", ya "fuerza nacional" o "crédito colectivo", un producto de sus propias vibraciones que oscila en "forma globular"; aproximarse a él con conceptos jurídicos y morales sería una profanación.

No interesa que Novalis alguna vez haya dicho de sí mismo que era "antijurídico de principio a fin". Quizás él u otro romántico también haya dicho de sí lo contrario alguna vez. Más importante es la aversión que todos tuvieron al tratamiento jurídico que Kant hace de la ética. Sin embargo, podría señalarse frente a eso su interés entusiasta por la Iglesia católica, que a causa de la libertad subjetiva del protestantismo aparecía para muchos protestantes como una gran institución para la juridificación del cristianismo,[5] y que fue reconocida pre-

[5] Ésta es la idea fundamental del derecho eclesiástico de Sohm. Sin embargo, sería falso –según el método subromántico– señalar en consecuencia a Novalis como el

cisamente en esta forma por Schlegel y Müller, cuando postularon la "positividad" del cristianismo. Pero la decisión surge sólo de la estructura del romanticismo –entendido como un *consentement* ocasionalista orientado hacia la productividad estética–: la total incompatibilidad del romanticismo con cualquier criterio moral, jurídico o político. Pues aquí la vivencia busca sin duda una expresión artística, pero no una claridad lógico-conceptual o moral-normativa; en el romanticismo falta todo sentimiento tanto para los límites de la eficacia del Estado como para los límites del individuo. La comprensión amoral de Adam Müller para todo y su contrario, su afán de mediar todo, su "tolerancia omniabarcadora" que asustaba a Gentz, pues "entonces no quedaba nada que pudiera amar u odiar de manera justa", su pasividad afeminada, con la que creía torcer el rechazo de Burke, de Maistre y Bonald hacia el "hacer" artificial, su panteísmo esencialmente emotivista, que todo lo aprueba y que siempre está de acuerdo con todo,[6] bien pueden explicarse por su naturaleza femenina y vegetativa, pero para el esteticismo romántico éstas eran las disposiciones físicas y psíquicas apropiadas, porque refieren al sujeto totalmente a su afecto y a la productividad estética que se satisface con la elaboración del afecto. Por más que practique astrología (u hoy psicoanálisis o dentro de algún tiempo quizás nuevamente astrología) o estilice su rechazo del es-

---

pensador profundo que no sólo ha "anticipado" el neo-catolicismo, sino también el protestantismo de Sohm. Un romántico no puede anticipar más que el romanticismo. No creo que Sohm pertenezca a ese protestantismo romántico-místico-estético-espiritualista, al que Troeltsch, en sus comentarios sobre la religiosidad del romanticismo, calificaba como "la religión secreta" de los cultos de la moderna Alemania protestante (*Die Soziallehren der christichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, 1912, p. 931).

[6] Schlegel lo ha llamado por eso un "mal realista" (es decir, en la terminología de Schlegel, un panteísta), *Philos. Vorl.*, ed. Windischmann, II, Bonn, 1837, p. 460, en forma semejante en la conferencia ya citada en los *Heidelberger Jahrbücher* de 1808. Cuando un romántico le hace a otro tales reproches, se refiere siempre a sí mismo. Como católicos, ambos se apartaron de ese panteísmo. Por la expresión de Gentz mencionada en el texto, cfr. *BW.*, Nº 115 (la carta –como supone con razón Dombrowsky, *op. cit.*, p. 58– debe fecharse en 1806 y no –como afirma *BW.*, p. 171– en el año 1816).

teticismo de los otros, Müller no puede ocuparse de otra cosa que de sí mismo. Cuando se convirtió en un católico incondicional y leal, su improductividad científica y política se manifestaba en una hiperortodoxia gratuita. En todo eso no había nada esencialmente individualista. Estaba preparado para rendirse en todo momento; sin embargo, quería obtener al menos palabras e imágenes trascendentales, incluso del afecto de la entrega. Ésta era su actividad. Por lo demás, con su material estaba inmediatamente a disposición de cualquier sugestión poderosa. Dado que carecía de centro de gravedad propio y que tampoco estaba sujeto a la constricción de la experiencia objetiva o de la propia responsabilidad, llevó fácilmente hasta los extremos las consecuencias de las intuiciones que en algún momento lo impresionaban. En Gottinga se volvió anglófilo, en el ambiente feudal de Berlín, extremadamente profeudal, en los círculos clericales de Viena, extremadamente proclerical. En estas circunstancias la reserva subjetivista se manifestaba en parte como paradoja: incluso en un medio ortodoxo buscaba en la ortodoxia extrema el punto de referencia para una fronda paradojal. Dado que no cargaba con ninguna sustancia social propia, se elevaba automáticamente en la cercanía al campo de la fuerza de atracción de una capa social dominante; aquí tenía entonces la realidad social cuya resonancia podía formar. Pero sería un error interpretar su irresponsable subjetivismo como individualismo aristocrático y tomar su incapacidad para concebir una comunidad mayor, que trascienda las emociones subjetivas, como exclusivismo aristocrático. Dondequiera que un riesgo político o social esté implicado en ello, encuentra a los *enragés* políticos sinceramente antipáticos.

Puede comprender todo y aprobarlo a voluntad, porque para él todo puede volverse material de su formación estética. El "doctrinario de las oposiciones" era incapaz de ver otra oposición que la de un contraste estético. No puede realizar ni distinciones lógicas, ni juicios de valor morales, ni decisiones políticas. La fuente más importante de vitalidad política, la fe en el derecho y la indignación por la injusticia, no existen para él. Lo que dijo acerca de Napoleón es una demonización literaria: los pueblos no temen a Bonaparte, escribió en 1805, si-

no "al destino que está en él"; y finalmente tampoco falta la identificación romántica, que resuelve el conjunto político en una "prolongación" subjetiva: el dominio de Bonaparte sólo significa que "aprendemos a superar el Bonaparte que todos llevamos dentro" (*BW*, Nº 50, 51). Carece del sentimiento del propio derecho, así como de toda autoestima social; sólo una vez la utiliza, como una pose efectiva, para representar al burgués ofendido por los ataques a la nobleza.[7] El hecho de que se cometiera una injusticia contra los tiroleses –en la que él mismo colaboró– y que, a pesar de todas las garantías, les fuera quitada su constitución, simplemente le pasó inadvertido: tenía que redactar proclamas y artículos de diario cuyos temas eran completamente diferentes. Esto, lo que le dio fuerza a las poesías de Arndt, el odio político y la indignación ante la injusticia del dominio extranjero, falta en toda expresión romántica.

En efecto, el estado de cosas claro se enmaraña por el hecho de que el romanticismo político toma ya elaborado el material intelectual con el cual se disfraza. De la impresión inmediata de un hecho político quizás se origine una lírica política o una canción, pero no un romanticismo político. Por el contrario, deben estar disponibles conjuntos de argumentaciones ya listos, imágenes y locuciones concisas o, mejor, sugestivas, para que la específica productividad romántica se despliegue sobre ellas y formule, al menos exteriormente, alguna cadena de conclusiones y resultados. Argumentaciones que ya han sido formuladas como tales pueden acentuarse y subrayarse, enfatizarse con trémolos retóricos y contrastarse "antitéticamente". Así procede Adam Müller con Burke. Lo que Gutzkow dijo sobre Chateubriand, esto es, que no pudo dar al partido legitimista más que la melifluidad de su discurso, vale todavía más para Adam Müller, y también para Friedrich Schlegel, cuando quiere ser político. El nuevo sentimiento histórico, el sentimiento nacional naciente, no debe ser atribuido al romanticismo; es tan poco inventado, creado o influido decisivamente por el romanticismo, como éste ha

[7] Cfr. *supra*, p. 101.

creado el catolicismo.[8] Quien oye hablar a Adam Müller acerca de Burke ciertamente deberá creer que fue en verdad el primero que descubrió a Burke y lo volvió accesible para Alemania; se presenta como el lugarteniente del espíritu burkeano en Alemania, aunque al lado de los eficientes e importantes trabajos de Brandes, Rehberg y Gentz, su entusiasmo por Burke es de hecho insignificante.[9] Todavía hoy se habla en Alemania de Burke como un precursor del romanticismo, como si en el romanticismo Burke fuera algo diferente a Dante, Calderón, Goethe: un gran sonido en la confusa obra de arte del intelectualismo romántico, una figura romántica, un poco como Beethoven en las novelas epistolares de Bettina von Arnim, una imagen nebulosa que se confunde con otras "como nubes fundiéndose una en otra". Cuando Burke habla sobre la duración o sobre la comunidad nacional, y de allí se eleva a una retórica grandiosa, sigue siendo siempre, no obstante, el estadista con una gran responsabilidad, que demuestra una cosa a un público de personas normales y quiere defenderla frente a él. Cuando Friedrich Schlegel se entusiasma con la Revolución Francesa, en cambio, da la impresión –que han producido sobre él lecturas heterogéneas y sus conversaciones en ambientes de Ber-

[8] Goyau, cuya exposición de la historia del catolicismo alemán en el siglo XIX es más importante que incontables monografías históricoliterarias, declara con razón que el acontecimiento decisivo fue la conversión del conde Stolberg (1800), y no las de Müller y Schlegel, *Revue des deux mondes*, 1º de febrero de 1918, p. 639; *L'Allemagne religieuse*, t. I, París, 1905, pp. 159, 252, 274. Aún en 1803 Müller hablaba con gesto de superioridad del "buen Stolberg" (*Briefwechsel*, Nº 16), así como habló del "honrado Nettelbladt" y de otros. Que de Maistre no se hubiera ocupado de un libro como los *Elemente der Staatskunst*, es comprensible de suyo a causa de su antipatía hacia la filosofía alemana, hacia Herder, Kant, Fichte y Schelling. Por el contrario, estimaba mucho la *Kirchengeschichte* de Stolberg, cfr. Latreille, *op. cit.*, pp. 70, 74, 279.

[9] También por eso Rehberg estaba autorizado a emitir, en su reseña de los *Elemente der Staatskunst* de Müller ya citada (*Sämtl. Werke*, IV, p. 267), un fallo aniquilador: "El autor (Müller) conoce y alaba continuamente a los mejores escritores. ¿Pero no debería él mismo percibir que su cálida recomendación de los escritos de Burke convierte a su propia conferencia en una sátira?" No lo percibió, así como tampoco percibió que se satirizaba a sí mismo cuando imputaba a Fichte y más tarde a Buchholtz (y además, también a Bonald, *Verm. Schr.*, I, p. 393) carencia de conocimientos científicos básicos.

lín y Jena– de que el suceso le interesa sólo como "vehículo de una conversación". Esto se expresa en la ocasional y altamente romántica combinación de tres impresiones que se mezclan, heterogéneas, pero simultáneas e igualmente fuertes: la Revolución Francesa, la Doctrina de la Ciencia de Fichte y el *Wilhelm Meister* de Goethe. Ciertamente, no había leído todavía a Burke. ¿Qué efecto produjo en él la lectura de Burke? August Wilhelm Schlegel conocía escritos de Burke desde 1791, al menos en ese año se lo hizo notar a su hermano. Entretanto, también Novalis había conocido a Burke; lo menciona en 1798 en los *Blütenstaubfragmenten* (Nº 104), y el ensayo *Die Christenheit oder Europa* muestra ya su influencia. Friedrich Schlegel leyó a Burke hacia el inicio de 1799. El efecto: lo "dejó sin aliento" el hecho mismo de que algo tan "furioso" hubiera sido escrito.[10] Por eso, cuando Novalis dice de Burke que ha escrito un libro "revolucionario" contra la revolución, está así bien caracterizada la impresión sobre los románticos, sobre Novalis, sobre Friedrich Schlegel y sobre Adam Müller: "revolucionario" era todavía sinónimo de "romántico", pero "antirrevolucionario" también podía ser "romántico", esto es, se ve en ambos, en la Revolución Francesa como en el espléndido *pathos* y fuerte temperamento de Burke, una incitación a la admiración estética y a la imitación. Aquello de lo que Burke se ocupa, su sensibilidad histórica, su sentimiento de la comunidad nacional, su aversión hacia la "fabricación" violenta, todo lo que en él es histórico y político, es trasladado a otra esfera y romantizado. La romantización tiene lugar sin la capacidad ni la posibilidad de una consideración objetiva: es la "fabulosa" –en ese entonces se decía romántica– impresión de una persona, de un acontecimiento histórico, de una obra filosófica, artística o literaria.

De allí es que junto a la Revolución Francesa, a Fichte y a Goethe, pudiera también alinearse a Burke; Adam Müller, de hecho, lo colocó

[10] Epistolario de Friedrich Schlegel con su hermano, *op. cit.*, p. 17, No. 401, 26 de agosto de 1791 (p. 17): "Todo el asunto me interesa principalmente de modo inmediato, sobre todo como vehículo de conversación con mucha gente". Rich. Volpers, *Friedrich Schlegel als politischer Denker und deutscher Patriot*, Berlín, 1917, p. 55, escribe, muy erróneamente, "curioso".

junto a Goethe. También Napoleón o Beethoven se convierten en figuras románticas. Novalis pudo incluso nombrar al amigo o a la amada. Asimismo, Schlegel y Müller realizan composiciones y mezclas a voluntad, pero en ellos la romantización alcanza su punto más alto con las "ideas", esto es, con un material ya disponible en formulaciones intelectuales, al cual convierten antitéticamente en su opuesto, lo combinan con otro material, lo estilizan activamente o lo transforman románticamente de modo semejante. Tanto a Rehberg como a Jean Paul les llamó la atención que Adam Müller sólo se ocupara de los mejores y más grandes escritores y que citara sólo a ellos. El mismo Müller parece haber encontrado en ello una prueba de su propia grandeza, pues cuando disputó con Buchholtz, señaló expresamente que sólo excepcionalmente, a causa de la especial circunstancia del caso, emprendía una defensa de la nobleza contra Buchholz, lo que en realidad sólo habría hecho si hubiera tenido como adversarios a hombres como Burke o Montesquieu. No obstante, con esta pretensión probaba tan escasamente una riqueza especial de sus propias ideas, como en su vida su constante devoción por la sociedad aristocrática probaba una riqueza económica propia o un prestigio social derivado de su propia capacidad. El interés romántico por los nombres célebres se debía a una motivación completamente diferente: un gran nombre es un reservorio de sugestiones. Las obras de un gran hombre contienen tantas objetivaciones de valores espirituales que apenas con una fina sensibilidad "por su toque, su compás, su espíritu musical y el delicado efecto de su naturaleza interior que mueven su lengua o su mano, alcanza para ser un profeta".[11] Aquí subyace una razón de la inclinación romántica hacia el catolicismo hasta ahora siempre pasada por alto: en la Iglesia Católica y su teología estaban interpretados, en un milenio de trabajo espiritual, todos los problemas humanos de la forma más alta que ellos puedan tener, esto es, teológica. Esto era un poderoso arsenal de conceptos disponibles y de fórmulas profundas. Sin adentrarse en el penoso e ingrato trabajo de la investigación dogmática, así como antes utilizaban términos de la filosofía natural, se sirven

[11] Novalis, *Monologen*, 1 (Minor, II, pp. 18 y 19).

ahora de palabras como "gracia", "pecado original" y "revelación" como de recipientes preciosos en los cuales la vivencia romántica se derrama.

Müller es, por lo tanto, el tipo más puro de romántico político, ya que, en un grado más alto que Schlegel o que los otros románticos, tenía dotes especiales, que incluso le volvían clara la técnica de la romantización política. Su *faculté maîtresse* es la oratoria. En sus períodos modélicos hay ejemplos de un *bel canto* del habla, como apenas pueden encontrarse en la prosa alemana. El tono de sus lecciones cuidadosamente preparadas es, a la larga, algo uniforme, y su imperturbable solemnidad, su pedantesca elegancia debieron ser "indigeribles" para una persona nerviosa como Brentano. Pero en la conversación, cuando podía apoyarse en los pensamientos del otro, en el círculo de conocidos, cuya simpatía amistosa y proximidad corporal y espiritual lo animaban, o en las cartas, en las que sabía que el destinatario estaba bien predispuesto hacia él, mostraba una encantadora riqueza de palabras plenas de alusiones y un instinto seguro en el uso de todos los medios oratorios, incluso de un inconsciente *cursus* que hubiera honrado a un iniciado en el estilo curial.[12] Si además se toma en cuenta su clarividente sentido por el estilo de su ambiente y su ilimitada capacidad de asimilación, puede comprenderse el encanto del que tantos hombres distinguidos han hablado. En Gentz, él mismo dotado de una poderosa capacidad retórica y percibiendo aquí un talento oratorio que quizás era superior incluso al suyo,

[12] Como ejemplos de un bello *cursus planus* [¯⏑⏑¯⏑] quiero resaltar la conclusión de la carta a Gentz, *Briefwechsel*, Nº 8, 9, 16, 35, 62, 86, 103, 106 (especialmente bello); los Nº 55 y 107 contienen ejemplos de un bello *cursus velox* [¯⏑⏑¯⏑¯⏑]. Lo que Dombrowsky compiló acerca del estilo de Adam Müller es, a pesar de todo el esfuerzo, insuficiente. Para comprender el origen y desarrollo de la retórica de Müller se deben considerar algunos datos biográficos: su tío y educador, el predicador Cube; luego, la influencia de Spalding, quizás recibió también lecciones "sobre el estilo" de Bouterwek; pero sobre todo Theremin, que se había ocupado desde hacía años del estudio teórico y práctico de la elocuencia y en 1814 publicó un libro, *Die Beredsamkeit eine Tugend* *[La elocuencia, una virtud]. Müller había tenido estrechas relaciones con él en Berlín (cfr. la interesante anotación del diario del Conde Loeben, citada por Dombrowsky, del 23 de febrero de 1810, *Euphorion*, 15, 1908, p. 575 y la carta de Cl. Brentano a von Arnim, del 10 de diciembre de 1812, citada por Ernst Kayka, *Kleist und die Romantik*, Berlín, 1906, pp. 197 y ss.)

el placer asciende a un entusiasmo exaltado, que explica bien su amistad con Müller. Así se originaron los juicios en los que se fundó la fama de Müller entre sus contemporáneos: lo llama "una de las más grandes cabezas de la época" y "el primer genio de Alemania"; juicios cuyo efecto propagandístico fue tan importante que se retomaron en los artículos de los diccionarios biográficos y en muchas menciones incidentales: Müller, éste era el hombre que Gentz había llamado el primer genio de Alemania; si todavía en 1919 puede aparecer como "la cabeza política más madura del romanticismo", se lo debe a las sugestivas frases acuñadas por su buen amigo Gentz. Sin embargo, las expectativas que provocó el joven Müller en conversaciones entre amigos como Kurnatowski, Finkenstein, Peterson y en su amigo siempre dispuesto a una admiración sincera, Gentz,[13] eran realmente enormes, especialmente acerca de su *Lehre vom Gegensatz*. Gentz, al igual que otros, debió ver en Müller a un nuevo profeta, a quien también tomaba por un aliado poderoso. Lo consideraba con toda seriedad como el hombre que derribaría a Fichte, "ese Baal" y, ciertamente, con la *Lehre vom Gegensatz*, la que era una "grande y buena filosofía", a diferencia de la fichteana. El odio que Gentz, un hombre culto del siglo XVIII, sentía por el furioso imperialismo del yo de un profesor de filosofía es explicable; también Wilhelm von Humboldt apartó con aversión esta frenética "caza de ideas" y vio en ella un peligro para la vida espiritual de los alemanes. Gentz mismo decía que su admiración por Müller había comenzado con su odio por Fichte.[14] Müller permitió gustosamente ser festejado como el profeta venidero y alimentó las expectativas con grandes alusiones. Su librito *Die Lehre vom Gegensatz*, que apareció en 1804, fue, por supuesto, una grave desilusión. El tratamiento superficial y fragmentario de todos los difíciles problemas filosóficos, la combinación romántica Goethe-Burke, en la que

[13] Consideraba al pobre Karl Gustav von Brinckmann como un poeta que podía estar junto a Racine y a quien sólo podía elogiarse con un grito de admiración (W., II, p. 237 ¡Se debe confrontar esta carta con BW., Nº 158, para conocer la psicología del elogio gentziano!).

[14] Carta a Brinckmann del 26 de abril de 1803 (W., II, p. 125).

esta filosofía culminaba, debieron sorprender con desagrado especialmente a un hombre versado como Gentz, que estaba educado en la escuela kantiana. A pesar del entusiasmo por el amigo, era demasiado inteligente para no ver qué pobre era la filosofía de las oposiciones, la que lo había entusiasmado tanto en las conversaciones de sociedad y en la crinolina de la oratoria; declaró que prefería cualquier conversación con Müller antes que el libro (*BW.*, Nº 17). La misma desilusión se repitió luego de cada voluminosa publicación de Müller: luego de los *Elemente der Staatskunst* (1809) y de los *Versuchen einer neuen Theorie des Geldes** (1816). Por ello Gentz prefería elogiar los pequeños ensayos publicados en *Pallas*, un escrito de ocasión con motivo del regreso del rey de Prusia a Berlín en 1809, y también la *Über die Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenchaften*, de 1819, sobre la cual escribió: "lamentablemente es sólo un fragmento; no obstante, este fragmento contiene párrafos y pasajes que no pueden compararse con nada en Alemania y, en general, sólo con los mejores capítulos del inmortal de Maistre. Incluso el estilo se eleva en muchos pasajes sobre lo mejor que los mejores entre nosotros hayan escrito".[15] En efecto, cuando se consideran las eficaces cartas de Müller, el bello gesto con el que renuncia al aplauso del mundo, cuando ese aplauso se le niega; cuando quiere humillar la incomprensión del mundo, si es posible por medio de obras aún mayores; la tranquila superioridad con la que declara que encuentra más importante el aplauso de un médico llamado Langermann que el

* Ensayos sobre una nueva teoría del dinero.

[15] Carta del 2 de enero de 1823, *BW.*, Nº 218; Gentz resaltó la conclusión del capítulo 15 ("¿Pero por qué existe, sin embargo, un orden cierto de las cosas?") como "incomparable en ritmo y severa en cada pensamiento"; el párrafo completo es seguramente el mejor ejemplo de un pensamiento determinado exclusivamente por la oratoria y, además, tan rebosante de un aire a Novalis ("vivimos todavía de los frutos de tiempos mejores") y a Rousseau (el sencillo campesino, el silencioso artesano) que sería imprudente recordar aquí a de Maistre. Por lo demás, Gentz escribió en su diario dos años más tarde, en 1825, que estaba "indescriptiblemente conmovido" por los ensayos de Görres en *Katholiken*, dado que "desde Burke y de Maistre no creía haber leído nunca algo tan profundo y fuerte". No menciona aquí a Müller (IV, pp. 2 y 3). La expresión "incluso el estilo" delata la auténtica causa del entusiasmo.

del mundo; cuando se ve cómo ya realiza el pretexto romántico de la obra de arte total, por el que presenta sus *Elemente der Staatskunst* como un género que reúne en una unidad más alta elementos filosóficos, económicos y teológicos, al que, por consiguiente, no tendrían capacidad para criticar ni un filósofo, ni un economista, ni un teólogo; cuando siempre aparecen nuevas promesas y alusiones en las que un buen amigo gustosamente confiaría; ante todo esto, se vuelve así comprensible que todavía en 1823 Gentz pudiera creer que Müller era el único que podía competir en una lucha con Görres; aunque cuidadosamente añade ahora que lo "vería ir a esa lucha no sin temblor y vacilación".

La vacía *raison oratoire* con su despliegue mecánico que Taine encuentra en los discursos de los jacobinos no se puede equiparar sencillamente con las obras oratorias de Müller, pues en él se trata de la floreciente productividad romántica. No obstante, algunas de las características de la *raison oratoire* que Taine observó son sorprendentemente certeras también aquí. "*Toute cette philosophie écrite a été dite, et elle a été dite avec l'accent, l'entrain, le naturel inimitable de l'improvisation [...] tout y est arrangé, apprêté*[16] *[...] à peine s'il y rencontre un fait, un détail instructif*".*

[16] La palabra "*Appretur*" *[en alemán, acabado, apresto, aderezo, siempre referido a las telas] maravilló a Gentz por primera vez en los escritos de Grattenau contra los judíos; la retoma vivamente, encontrándola excelente y "digna de inmortalidad" (carta a Brinckmann del 3 de octubre de 1805, *W.* II, p. 165). Müller también la aprovecha (décimo discurso de las *Reden über die Beredsamkeit*, página 209: "pues forma parte de los espíritus un apresto (*Appretur*) artificial, un ideal tergiversado y deformado de un género entero", etc.), se indigna tanto contra el esteticismo privado como con el "apresto" de la cultura de la época, aunque apenas haya un juicio que no caracterice a éste casi totalmente: todo está bien preparado, con psicología sutil en relación con la impresión buscada; en su actitud, su lenguaje, sus vestimentas se podía notar tan poca inmediatez romántica como ironía. Sin embargo, sigue siendo cierto que desarrollaba su auténtica productividad en la conversación. Sobre ello, es interesante el testimonio de Franz Gräffer en sus *Kleiner Wiener Memoiren* *[Breves memorias vienesas], segunda parte, Viena, 1845, p. 67: Adam Müller tenía la reputación de hablar excelentemente. En efecto, era un gran placer oír hablar a este hombre sobre lo que fuera. Ligero, florido, en apariencia distinguido y sin embargo extremadamente popular, seguro, feliz, rico en efectos; ni la más lejana huella de intención oratoria. Así como hablaba, escribía..."

Hay pocos pasajes efectivos en los escritos de Müller que no se encuentren ya en conversaciones o cartas anteriores –para él la carta era una forma de conversación–. Por ejemplo, que el No yo de Fichte fuera el *nihil irrepraesentabile** no era, en sí, luego de la lectura del escrito de Kant *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen,** una afirmación profunda; una expresión técnica de la filosofía que, como tal, producía un cierto efecto esotérico, era arrojada en la conversación. En Gentz provocó una impresión poderosa, como se desprende de su carta a Brinckmann del 26 de abril de 1803. ¡Pero qué efecto tan débil produce el mismo pasaje en el contexto más amplio de la *Lehre vom Gegensatz* y con qué expresiones tan cuidadosas se alude al peligroso oponente Fichte![17] Y qué efecto penoso produce un detalle práctico en los *Elemente der Staatskunst*, cuando luego de generalizaciones arrogantes, luego de palabras como "idea", "duración", "verdadera ciencia política", se lleva a cabo una pequeña prueba práctica: la supresión del mayorazgo, afirma, infringe el orden jurídico existente, pero éste es el verdadero orden jurídico, porque es idéntico con la verdadera utilidad y porque yo debo respetar "lo que los nietos entre mis contemporáneos disfrutan como heren-

* Toda esta filosofía escrita ha sido dicha, y ella ha sido dicha con el acento, la animación, la naturaleza inimitable de la improvisación [...] todo está allí arreglado, aprestado [...] apenas se encuentra allí un hecho, un detalle instructivo.

* La nada no representable.

* Ensayo de incorporación de las cantidades negativas en la filosofía.

[17] *Lehre vom Gegensatz*, pp. 49 y 108, la carta de Gentz: *W.* II, p. 125. Fichte es mencionado en: el prefacio (como revolucionario), p. 77 (los extraordinarios trabajos de Fichte, Friedrich Schlegel, Schelling y Schleiermacher, "los auténticos héroes de la revolución científica"). Cfr. también *Phöbus*, I, p. 52 (la falsa popularidad de Fichte), idea de la belleza, pp. 76, 80, 85, *Elemente*, pp. 19, 107 (nuevamente contra el "Estado comercial cerrado"), *Vorlesungen über Friedrich II* *[Lecciones sobre Federico II], p. 137 ("Por ejemplo ¿Qué es lo que atrae irresistiblemente, con derecho, hacia Fichte a sus discípulos?", respuesta: "la continua disposición militar de su ánimo"). El que en las *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur* *[Lecciones sobre la ciencia y la literatura alemanas], Dresde, 1807, p. 66, se nombre la sátira de Fichte a Nicolai, "a pesar de su cínica rusticidad y dureza, la obra maestra de la polémica alemana", "un fragmento de energía alemana", le pareció a Gentz "doloroso" (*BW.* Nº 115); sin embargo, ello prueba, además de la dependencia de los Schlegel, el respeto de Müller por

cia de sus antepasados". Por el contrario, en lo referente a la supresión de las comunidades campesinas el asunto es diferente ¿por qué? "El incremento evidente del ingreso neto de una nación habla a favor de la supresión; una vieja ley habla en contra; sin embargo, la que habla en contra de la supresión del mayorazgo es una ley de un alcance mucho menor que aquélla. La costumbre y la obstinación de los campesinos los pone del lado de la ley; sin embargo, la ventaja inmediata obtiene la victoria por sobre una ley limitada e impotente".[18] Ésta es toda la argumentación. No es sorprendente que Rehberg y Raumer, que estaban familiarizados con las dificultades prácticas de la cuestión, despreciaran esto como charlatanería y vieran en ello un sofisma barato, que un orador servía a su noble clientela.

Junto a esta aversión por el detalle concreto, que corresponde al antiguo principio retórico de que el orador sólo debía hablar generalizando, Müller tenía otras dos particularidades oratorias que a menudo aparecen tan fuertemente en sus obras, haciendo desaparecer el contenido objetivo de amplios pasajes. La primera es su tendencia a los superlativos, como tal un efecto ulterior de la tradición ciceroniana. En Müller puede explicarse por el hecho de que a toda palabra concisa se le quita su contenido concreto. Figura sólo como ornamento y debe volverse impresionante a través de la hinchazón superlativa. Al igual que en las locuciones convencionales, en los finales de cartas y en casos semejantes, los superlativos (devotísimo, cordialísimo, sincerísimo, obedientísimo, amicísimo) aparecen como una necesidad psicológica, ellos también do-

---

Fichte, con quien se guardó de polemizar otra vez, luego de aquélla en 1801. En ese entonces (en la edición de diciembre de los *Berliner Monatsschrift*, 1801) había reprochado a Fichte falta de conocimientos y experiencias científicas; el reproche estaba justificado, salvo que el joven diletante berlinés era el último que estaba autorizado a hacerlo; en cuanto a lo que no está de acuerdo con Fichte, el artículo es un eco de lo que Müller había escuchado de Gentz y en Gottinga (cfr. Gentz, *Hist. Journal* II, 3, 1800, p. 749, nota, y *Gött. gel. Anz.* del 23 de febrero de 1801, pp. 313 y ss.; el autor de esta última reseña de *Der geschlossene Handelstaat* *[El Estado comercial cerrado] –la gran cárcel, como lo llama allí– es Rehberg, cfr. sus *Sämtl. Schriften* IV, pp. 309-313).

[18] *Elemente* I, pp. 89-90, cfr. también *Friedrich* II, p. 99, y *Deutsche Staatsanzeigen*, II, p. 35.

minan en muchos románticos a causa de una falta de contenido objetivo y de una actitud "sociable". En Müller aparecen en cantidades enormes, en las lecciones y en las cartas, a menudo hasta por docenas.[19] Hay superlativos en los que el pensamiento no puede conformarse con la simple afirmación, gira sobre el lugar y se apasiona hasta llegar al superlativo; donde hubiera bastado hablar de la esencia en oposición a lo no esencial, la representación abstracta busca hacerse más enérgica, de modo que habla de esencia interna, luego de la más interna y finalmente de la más interna de todas las esencias, por supuesto, sin que con ello se vuelva más claro el pensamiento. La obra de Fichte está plagada de tales conjuros como "simplemente", "absolutamente", "no otro que", "auténticamente", "puro", "sólo", "único", "absoluto","incondicionado"; por ejemplo, "con absoluta evidencia" sabe "que sólo a través del pensamiento auténtico, puro y verdadero, y simplemente a través de ningún otro órgano, puede capturarse y apropiarse de la divinidad y de la beatitud que de ella fluye". En Fichte ello deriva del esfuerzo por constreñir a los demás hombres a sus pensamientos; el impulso despótico por dominar y la capacidad de prueba aniquiladora. En Müller los superlativos son sólo refuerzos fonéticos o signos de admiración retóricos.

[19] Para tomar como ejemplo uno de los mejores ensayos breves: en el artículo sobre Franz Horner se habla del "excelentísimo estudioso" de "los profundísimos y esencialísimos intereses de Europa", de "los estrechísimos y más indisolubles nudos", de "negocios esencialísimos", de "la luz convenientísima" en la que los méritos sean señalados, hasta la bella y retórica frase conclusiva con que el artículo se cierra: "[...] haber ofrecido de ese modo las últimas energías del cuerpo moribundo a uno de los más profundos problemas de la ciencia, así como a los más sublimes intereses de su patria es la perdurable fama póstuma de nuestro Horner". *Zeitgenossen, Biographien und Charakteristiken* *[Contemporáneos, Biografías y Caracterizaciones], Leipzig, 1818, III, t. 4, p. 128. En la primera parte (1816) Müller había publicado (p. 12) el ensayo *Franz I von Österreich*. (El ensayo está marcado T-Z y reimpreso en los *Gesammelte Schriften* de Müller, Munich, 1837, I, pp. 377-408.) El compilador, Profesor Koethe, proveyó a la obra de Müller de un prefacio en el que al menos se brindan los datos más importantes de la vida del Kaiser, dado que el bello y estilizado panegírico de Müller apenas contiene alguna indicación útil que pudiera interesarle a un lector en busca de información acerca de los hechos históricos.

Esta tendencia a los superlativos se une a menudo con un segundo recurso oratorio, la perífrasis en tres partes, a la que se podría denominar la "terna müllerіana", por la preponderancia tan llamativa que tiene en su obra. También aquí pueden darse cientos de ejemplos: "vida bella, libre y vivaz", "templanza, indulgencia, tolerancia", "censura, intolerancia, incredulidad", "por la llama del ingenio consumido, destruido, sacrificado", "también en la más alta, más seria, más íntima devoción", "la comicidad genuina, pura, inocente", "qué es la santidad suprema, qué es la belleza más alta, qué es la verdad más pura sino...", "lo poderoso, libre, exuberante" (como características del romanticismo), lo "circunspecto, elegante, discreto" (como marcas distintivas del clasicismo francés), la "inocencia, plenitud y claridad de Homero", "la acompasada, arqueada, pulida locuacidad de Cicerón", "el espíritu más agitado, más tierno, más encumbrado del mundo antiguo" (Platón), etc.[20] A veces las ternas se alternan con movimientos binarios, pero ello está siempre determinado exclusivamente por puntos de vista rítmicos, acústicos u otras exigencias oratorias y se desarrolla con el correr de los años desde un ciceronianismo juvenil y torpe hasta una gravedad refinada.[21]

Las argumentaciones de Müller sólo se pueden juzgar como obras oratorias. Las antítesis que expone no son diferenciaciones objetivas u oposiciones, los superlativos no implican incremento del contenido y la "terna" no es una acumulación de pensamientos, sino de palabras. Las oposiciones son retóricas, *pendants* oratorios que con ayuda del ritmo y del efecto de la sonoridad pueden tener una fuerza sugerente. Así se justifica la altamente romántica disposición y mezcla de toda "oposición" posible: hombre y mujer, ciudad y campo, nobleza y burguesía, Cámara alta y Cámara baja, cuerpo y alma, persona y cosa, es-

[20] Los ejemplos citados en el texto fueron extraídos de los capítulos 4, 5 y 6 del *Phöbus* (*Verm.Schr.*, II, pp. 165, 214 y ss.).

[21] Lo que es valioso en el estilo de Müller permanece completamente en el ámbito del clasicismo; ha contribuido tan poco a la creación de un nuevo estilo romántico como una nueva forma, como en otros terrenos, el romanticismo al hallazgo de una gran forma propia.

pacio y tiempo, interioridad y exterioridad, pasado y futuro, instante y duración, derecho y utilidad, teoría y práctica, romántico y clásico, germánico y romano, oriente y occidente, aire y tierra, etc. Todas son intercambiadas entre sí; a veces son tratadas como contrastes paralelos, a veces como oposiciones, a veces como identidades y permanecen siempre como meros tonos y acordes que se mezclan, contrastan y armonizan de acuerdo con el efecto retórico buscado en cada caso. Si necesita un cuadro dramático para ilustrar la conexión de pasado y presente, lo que para él, a su vez, es sólo un cuadro, enseguida surge una nueva "oposición": hombre y tierra, la tierra es enemiga del hombre, ella destruye lo que éste ha construido, las diferentes generaciones de hombres son aliadas en esta guerra, luego de que ellas hayan funcionado como la oposición entre la juventud y la vejez. También el individuo privado lleva adelante una "guerra" con el Estado, las guerras revolucionarias y napoleónicas son "sólo un símbolo" de la guerra interna que tiene lugar en cada Estado (*Friedrich* II, p. 27); la "guerra" reina entre la vida pública y la privada, entre los propietarios y las leyes, entre el zapatero y el cuero. La guerra es tan pronto el padre de todas las cosas, como el mal; tan pronto debe vencer el Estado en toda lucha con el individuo privado, como él mismo ser sólo el individuo privado del que hablaba Haller. Todo esto es sólo *raison oratoire* y tiene que ver con la filosofía o con el pensamiento político sólo porque aprovecha sus términos en función de una productividad romántica. En la reseña de la *Lehre vom Gegensatz* que apareció en 1805 en la *Jenaische Allgemeinen Literaturzeitung* (Nº 106, p. 238), se observa acertadamente que en una doctrina de las oposiciones no debería haber faltado la distinción entre oposiciones exclusivas e inclusivas. Pero el autor no se ocupaba de semejantes supuestos lógicos elementales. A él sólo le importa hablar y flotar en el bello movimiento de una conversación de sociedad.

Incluso Müller no puede pensar de otro modo que no sea el de la conversación. La palabra "conversación" –la denominación de un género específico de productividad romántica que toma cualquier objeto como ocasión para un "juego de palabras" de sociedad– reaparece en

Müller incansablemente. Ya en el prefacio a la *Lehre vom Gegensatz* se lamenta de que no se lleve a cabo "ninguna conversación coherente sobre toda Europa", lo cual se repite en todas las ediciones; incluso no puede evitarlo en la memoria acerca de la redacción de un diario del gobierno prusiano: el gobierno mantiene una "conversación" con la oposición. Aquí se muestra la romantización de la "discusión" y el "equilibrio" liberales, así como el origen liberal de este romanticismo. Ya en la *Lehre vom Gegensatz* se revela esta estructura de su productividad espiritual. Müller explica que toda idea se construye como oposición desde el principio y, en consecuencia, ésta no es simplemente una figura clave del discurso, sino que "en tanto éste es realmente viviente, es completamente y hasta el infinito antitético"; entonces, "el oyente es el verdadero antihablante" (p. 38). El hablante debe pensarse a sí mismo como oyente, el oyente como hablante, pueden intercambiarse ambos roles, al igual que sujeto y objeto, positivo y negativo, etc. Éste es la eterna acción recíproca de la que habla siempre, eso es lo que significa para él, cuando quiere "captar la vida al vuelo"; esto no tiene ningún parentesco espiritual con Schelling o con Bergson,[22] sino que significa que la oposición entre discurso y réplica es una ocasión para una vivencia romántica. Su argumento más importante, que repite tan frecuentemente: en el principio no había un hombre aislado, sino una comunidad, significa que para él todo puede volverse ocasión para una conversación. Su refutación del "célebre error de una identidad absoluta del sujeto y el objeto" (p. 41) consiste en la ejemplificación de una conversación, de la que evidentemente es necesario que dos sean los participantes, el hablante y el oyente. El uno

[22] Acerca de las relaciones con Schelling se pronuncia el detallado, pero, con todo, insuficiente libro de Arno Friedrichs *Klassische, Philosophie und Wirtschaftswissenschaft*, Gotha, 1915, pp. 117 y ss.; en la p. 160 se llama a Müller el conferencista mundano y estetizante, un "solitario pensador político". El libro es un ejemplo de falta de sentido crítico, típicamente subromántico. Pero incluso un buen filósofo como Metzger quiere distinguir el "concepto especulativo" de Hegel en las oposiciones de Müller (*op. cit.*, p. 260) y hasta menciona –porque no conoce el concepto de *occasio*– la diferenciación que hace Cassirer entre los conceptos de sustancia y función. De hecho, apenas habrá

es, por lo tanto, sólo "un dos que se ha vuelto rígido". El artista mantiene una conversación con el que considera la obra de arte y, dado que la naturaleza y el arte son lo mismo, también lo hace la naturaleza con el hombre. Toda flor, toda imagen devienen parte de un diálogo y son tan pronto oyentes como hablantes; el mundo entero, el universo es una conversación, de modo que oportunamente se crea la apariencia de que este pensar o sentir esté orientado sociológicamente, porque –un caso raro para un romántico– tiene comprensión de la reciprocidad y, por esto, de que el hombre no está solo en el mundo. Pero esta comunidad humana sólo tiene por contenido la conversación romántica. A pesar de su rechazo por el sistema de la identidad de Schelling, que en estas condiciones no pudo comprender, adoptó expresiones y giros de él y de muchos otros, y, con ello, ocultó el ocasionalismo subjetivo de su mentalidad. Sería incorrecto hablar aquí de dualismo o monismo, pues dualismo o monismo no son aquí ninguna oposición, porque las oposiciones mismas no son verdaderamente tales, sino sólo ocasiones. Ningún concepto retiene su forma, todo se disuelve en una música oratoria. Se puede pensar al hablante en una "guerra" con el oyente tanto como está en una relación amistosa con él, de otro modo, sería imposible la conversación; las oposiciones son rápidamente mediadas y salvadas e invariablemente tiene lugar un acuerdo. La "comunidad", que de hecho está siempre presupuesta, es la inmediata cercanía corporal y espiritual de los amigos y de aquellos cuyas ideas son afines, en la que se puede hablar del concepto "verdadero" por oposición al falso, sin que sea necesario aventurarse en demostraciones circunstanciales, concretas o conceptuales. En sus *Reden über die*

---

algún pensamiento en las palabras de Müller que no pueda evocar tanto ideas pragmatistas o sociológicas, como también, por ejemplo, a la *Philosophie der Arithmetik* de Husserl simultáneamente, puesto que de la *Lehre vom Gegensatz* (pp. 62-68) puede entresacarse una teoría de sistemas; ciertamente, también su opuesto. Ésta es la típica operación romántica, tomar todo como *occasio* de una equívoca fantasía. Quien, por el contrario, tome cada palabra de un romántico en serio, fácilmente puede hacer nuevos descubrimientos. Quizás alguien investigue alguna vez las palabras "Estado" y "Pueblo" en las cartas de Bettina von Arnim y nos presente una "filosofía política" de Bettina.

Beredsamkeit, Müller contrapuso la elocuencia, como algo masculino, tendiente a la actividad y a la resolución, a la poesía, como lo femenino. Esto es solamente un ejemplo de sus contrastes oratorios, y se comprende casi de suyo que si sus dotes hubiesen sido las poéticas, habría encontrado en la producción poética como una actividad creativa y generativa, algo masculino por oposición a la dependencia funcional de la elocuencia respecto de la existencia de un público. En las *Reden* resuena también un patético lamento: los alemanes son un pueblo que escribe, en consecuencia, un pueblo mudo;[23] es el lamento del orador nato, que sólo produce grandes discursos si tratan sobre la elocuencia y cuyas dotes no van más lejos, bajo las condiciones políticas de la época, que a las modestas alturas de la elocuencia en conversaciones de amigos y círculos de sociedad. Las *Reden* están cargadas de la nostalgia por la vida política real, pero son sólo configuraciones oratorias de esta nostalgia por salir del estrecho espacio de la sensibilidad romántica común. Por lo demás, no contienen más que crítica literaria.

Por el hecho de que los esfuerzos filosófico-políticos de Friedrich Schlegel carezcan de toda originalidad política, aun cuando no contienen exclusivamente descripciones del derecho natural eclesiástico, se los ha podido encontrar con razón, allí donde los intereses histórico-literarios no fueran determinantes, apenas dignos de consideración en relación con las publicaciones de Adam Müller.[24] Pero tampoco es posible valorar la filosofía política de Müller de otro modo que no sea el estético-estilístico, incluso tomando en cuenta sólo los más modestos criterios de coherencia y objetividad. Carente de instinto y confuso, cambia sus puntos de vista

[23] *Zwölf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland, gehalten zu Wien im Frühling 1812 von Adam Müller* *[Doce discursos sobre la elocuencia y su decadencia en Alemania, pronunciados en Viena en la primavera de 1812 por Adam Müller], Leipzig, 1816. La aversión hacia la Alemania escritora y publicística tiene aquí un tono de superioridad aristocrática; éste era un gesto con el que imitaba a gente como Steigentesch.

[24] Metzger, *op. cit.*, pp. 258 y 259: "Mientras que ahora en el orden de las ideas de Friedrich Schlegel, expuesto de modo austero y edificante, no hay más huellas de la vitalidad del sentir y pensar propios del romanticismo, encontramos en Adam Müller

sin la más mínima sensibilidad por la consecuencia, pero con palabras grandiosas acerca de su necesidad;[25] luego de cada nueva impresión introduce nuevos elementos heterogéneos en sus producciones y se encuentra confirmado en todo momento, por más que se le enfrenten –a él, "filósofo globular" de las oposiciones– Bonald, de Maistre o Haller. En los *Elemente der Staatskunst* había dejado con ironía maliciosa el individualismo del siglo XVIII a la burocracia prusiana liberal, había hablado con entusiasmo del Estado que pretende todo, y, por cierto, todo con amor, pero luego de la lectura de Haller percibió lo que ya había podido encontrar en Burke: esa consideración tan exagerada del Estado y ese desprecio del derecho privado equivalía al jacobinismo revolucionario. Después se las arregla –en un bello ejemplo de inversión romántica– declarando que todo individuo es el Estado; desde ahora el Estado resulta estar compuesto de Estados, al igual que según la vieja concepción individualista estaba compuesto de individuos. El objetivo de proteger al individuo particular del arbitrio de Estado, lo que antes le había parecido un egoísmo despreciable, se alcanza tratando al individuo como Estado, y si para Haller todo derecho es derecho privado, para Müller, que no realiza una distinción cualitativa entre derecho público y derecho privado, todo es derecho público, esto es, "en realidad" también derecho privado. En los *Elemente der Staatkunst* se encontraban algunas confusas reminiscencias acerca de la "positividad" del derecho tomadas de la escuela de Nettelbladt –naturalmente con un aristocrático menosprecio del "hombre honrado"–. Contra el derecho natural hacía valer que todo era un caso "local", positivo, que tenía su propia ley natural en sí, con otras palabras: el

---

un carácter de cuño típicamente romántico, el más romántico de todos los filósofos políticos alemanes". En la p. 254, es incorrecto hablar del "sentimiento ético del derecho". Eso es algo imposible para el romanticismo; sin embargo, se señala correctamente la panteísta e "infinita fuerza elemental de la naturaleza divina".

[25] En el ensayo sobre Franz Horner ("Todas las investigaciones políticas, alcanzada una cierta altura, conducen a un lugar en el que el hombre debe pagar con su persona por cada paso que dé"); cfr. también *Theol. Grundl.*, capítulos IX y X, en los que se define la consecuencia como la esencia del derecho.

derecho natural contradice la "naturaleza de la cosa".[26] El derecho natural no era para él lo suficientemente natural, esto es, de modo semejante a como Rousseau hace de la naturaleza un idilio concreto, Müller hace de la naturaleza algo poético-concreto, lo "local". Había demostrado que era completamente incapaz de toda abstracción, pues para él no sólo el derecho natural, sino toda ley era letra muerta, pues todo caso concreto es diferente a la ley bajo la cual es subsumido. Su sensualismo, que se expresa aquí en la incapacidad para alcanzar un concepto lógico y una norma moral, se identificaba en 1819 con el realismo de Haller y ahora reconocía el "derecho del más fuerte" como derecho "natural" que sólo puede ser superado por un derecho natural teológico. En la *Theologische Grundlage* se encuentran no sólo acercamientos a Adam Smith –de improviso Müller se ha vuelto nuevamente individualista–, sino que también reapa-

[26] *Elemente* I, pp. 57-59: "donde hay un local, un caso positivo –y por supuesto esto ocurre siempre– hay también allí inmediatamente una ley". Una página más adelante: "quien piensa el derecho, piensa inmediatamente una localidad determinada, un caso determinado, por el cual hay derecho; éste es el afán bello y natural del hombre viviente por un conocimiento viviente. Quien conoce una ley de acuerdo a como ella está expresada en la letra, conoce el concepto de la ley, esto es, no más que letra muerta; quien ve la ley en la aplicación o, lo que quiere decir lo mismo, en movimiento, tiene un 'tercero' que ni es la mera fórmula ni tampoco algo meramente positivo o un caso determinado. Y este 'tercero' es entonces la idea de la ley, del derecho, la que nunca es algo concluido o acabado, sino que está comprendida como una ampliación infinita y viviente". Lo positivo referido por Müller es el caso concreto sobre el que la ley (la fórmula muerta) es aplicada; lo que para Locke es el *occasional judgement* por oposición al juicio general propio de la ley; parece tratarse también del problema de la aplicación de la ley; y, por cierto, se dice que la ley se vuelve viviente en el momento en que es aplicada, pero también aquí es reconocible el pensamiento ocasionalista; "local" y ley son colocados como opuestos, la idea como lo más alto, "tercero", actúa en ocasión de la oposición. Según se afirma en la p. 59 (¡pero en la p. 182 afirma lo contrario!), el caso positivo tiene su ley en sí inmediatamente; incluso se sostiene allí que el hombre "en estado de naturaleza –esto es, en tanto las teorías falsas y vacías todavía no lo han destruido, o, por lo menos, distorsionado– siempre ha sentido como idénticos la ley y el caso o (!) un 'tercero', que es más alto que ambos, es decir, la idea". Las fuentes de esta afirmación son Novalis, Schelling y Hugo. Que todas las verdades son "locales" era también una expresión cara a Rahel.

rece el "sereno campesino" de Rousseau, esto es, lo que en los artículos del *Bote von Südtirol* contra el demagogo Görres sólo había denominado como el "así llamado pueblo". De Maistre hubiera mostrado poquísima comprensión por una representación romántica semejante. Sin embargo, Müller –el alemán que en su comprensión mediadora de todo con todo permanece incorregiblemente sentimental y panteísta– creía estar de acuerdo con de Maistre, con el pesimismo profundamente escéptico del diplomático sin ilusiones y cuyo principio, que debía superar inevitablemente a todo el romanticismo, a saber, que el hombre en su voluntad y en sus impulsos es malo y que sólo por su inteligencia es bueno.[27] El escrito de Müller *Über die Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften* se diluye en el revestimiento oratorio, compuesto de materiales heterogéneos, de un juicio emotivo falto de toda sustancia: el verdadero Estado, éste es el verdadero Estado. De los círculos vacíos que forman estas afirmaciones y negaciones vacías no surge ninguna discusión objetiva o conceptual. Por tanto, pululan en ellos los sinónimos de lo "verdadero" y lo "falso": lo viviente, lo auténtico, natural, cristiano, histórico, duradero, en oposición a muerto, mecánico, quimérico, hipócrita, pagano, antinatural, y de sucedáneo (una palabra amada especialmente por Müller, que ya había sido usada por Schlegel contra Kant, y que durante el bloqueo continental, cuando en todas partes sólo eran asequibles sucedáneos del té, del café, del azúcar y de otras cosas,

[27] *Du Pape*, II, cap. 1 (2a. ed., p. 211): "*L'homme en sa qualité d'être à la fois moral et corrompu, juste dans son intelligence, et pervers dans sa volonté, doit nécessairément être gouverné*" *[el hombre en su cualidad de ser a la vez moral y corrompido, justo en su inteligencia y perverso en su voluntad, debe necesariamente ser gobernado]. De paso sea dicho que la construcción histórica aceptada por Schlegel –que rechazaba al pueblo romano, su cultura y su lengua por considerarlos limitados, individualistas, mecánicos y fundados sobre el derecho privado, se trata evidentemente de una identificación con el Estado *conquerant* francés confusa y movida por la pasión (*Elemente* II, pp. 46 y ss.)–, se desvaneció calladamente frente a la admiración que de Maistre expresaba en cada oportunidad por el carácter latino. De Maistre alababa la sublimidad de este pueblo regio y de su idioma "*née pour commander*" *[nacido para mandar], de este signo de la civilización europea; en suma, lo que Gobineau más tarde admiraría en los germanos, de Maistre ya lo había reivindicado para los romanos.

encontró naturalmente una aceptación general), caricatura, deformación, parodia, bastardo, etc.[28] Son los adornos necesarios de la escritura romántica: protestas de asentimiento o rechazo emotivo, tanto o tan poco significativas como otras perífrasis a causa de sus asociaciones filosófi-

[28] Si se repasa el escrito completo, se encuentran por turno los siguientes ejemplos, sobre los cuales se mueve la cuasi argumentación (cfr. más arriba, p. 166): el concepto innatural y muerto del Estado; el dios verdadero; la quimera del Estado absoluto; la idolatría de los conceptos de Estado, ley y razón; la vana locura de la ciencia falsa, egoísta y pagana (contrapuesta a la ciencia verdadera); el "Estado puro" como sucedáneo de la Iglesia; la verdadera energía y grandeza del hombre; la verdadera dignidad y esencialidad de la humanidad; el falso concepto del Estado; la esencia del Estado real y verdadero; el concepto irreal del Estado; el derecho público verdadero, la locura de la soberanía; los sucedáneos de "Estado", "ley" y "pueblo"; el concepto muerto de unidad estatal, la libertad real y vigorosa (contrapuesta a la libertad falsa); la así llamada soberanía; el espejismo de la omnipotencia; la quimera de la soberanía popular, la quimera de un supuesto derecho natural (contrapuesto al verdadero derecho natural cristiano), el derecho antiguo, confiable, sólido y evidente (contrapuesto a la borrosa posesión de una moral filosófica, indeterminada y universal y al fantasma filosófico); la naturaleza en el sentido verdadero de la palabra; el metal puro del derecho y la innoble mezcla de la falsa moral racional; el así llamado derecho natural; la jurisprudencia antigua y auténtica; las ciencias presuntas; la moral verdadera y propia; el conocimiento verdadero, la libertad verdadera y su deformación, el arbitrio; el sucedáneo del dios viviente; el así llamado derecho natural; la falsa sabiduría sobre el Estado; la razón eterna y viviente contrapuesta al concepto limitado y muerto de la razón finita; la chapucería inventada; los ídolos; el concepto abstracto; el concepto verdadero del Estado; la libertad natural y verdadera; la esencia superior de la naturaleza humana; la prudencia verdadera; organizar en el sentido verdadero de la palabra; la cosa verdadera; la persona verdadera; la libertad verdadera e infinita; la consideración verdaderamente sabia; el así llamado beneficio neto; el verdadero ordenamiento terreno, contrapuesto a las fuerzas mecánicas y químicas de las cifras, de las cuales hay un ejemplo contable en lo que se denomina presupuesto; las dos grandes quimeras, Estado y pueblo; la vana escoria del oro contrapuesta a la moneda esencial; el yo vanidoso y efímero; la escoria del sí mismo, del Estado imaginario; la personalidad auténtica; el espíritu verdadero; las libertades verdaderas contrapuestas a las hipocresías liberales y a los espejismos de la avidez; locura y realidad; el concepto abstracto del Estado, un sucedáneo de la Iglesia; el ídolo, el fetiche del Estado abstracto. Este pequeño escrito de Müller es seguramente una obra maestra estilística, pero un resumen semejante es destructivo para su valor argumentativo; un tema tan enorme como el que se ha propuesto Müller no se puede despachar con algunas coloraturas acerca del concepto verdadero y el falso.

cas aparentes, como son en Müller "idea" (=lo verdadero) y "concepto" (=lo falso), duración e instante.[29]

La investigación fundamental sobre la teoría del dinero de Adam Müller que Pályi llevó a cabo en su obra *Romantischer Geldtheorie** llega a la conclusión de que Müller muy a menudo se diferencia "de la economía política de su tiempo sólo por la inversión formal de ella, pero no por un enfoque más profundo". "Adam Müller no ha profun-

[29] Dombrowsky afirma (*op. cit.*, p. 96) que "en general, lo más valioso que se puede obtener políticamente en la obra de Müller" sería la "antítesis" entre instante y duración; por lo cual, Müller habría elevado la oposición estamental de von der Marwitz "por sobre el nivel del orgullo prusiano por la gloria del pasado de la patria y por sobre los tercos reclamos de actos preventivos en 1798, por sobre un realismo primitivo y el horror de los *Junker* por la revolución". Müller sirvió a la oposición estamental como secretario estilístico, y no más que eso. Los *Junker* no necesitaban ser adoctrinados por Adam Müller acerca de lo que tenían para decir sobre el tema, incluso acerca de la "antítesis" entre instante y duración, el requisito más antiguo de toda argumentación conservadora. Para utilizar la misma expresión, en Müller no había nada que obtener políticamente que un opositor conservador a las reformas liberales no hubiera obtenido mejor en la obra de Burke. Steig hace notar que en la posdata de Arnim a *Des Knaben Wunderhorn* hay declaraciones que podrían haber sido tomadas de las *Reflections on the Revolution in France* sin que Arnim haya pensado en una tal dependencia. Posiblemente Arnim empleó reminiscencias de sus tiempos de Göttingen. De todos modos, ello prueba que Müller no inauguró ningún nuevo horizonte con su mixtura filosófica-política, más bien se muestra como un hábil aprendiz de algunos conocimientos prácticos, que combinaba en las conversaciones allí. Incluso su juicio acerca de Inglaterra se transformó por influencia del medio berlinés. Cuando en 1810 escribió a Gentz que de ahora en adelante consideraba la lucha contra los imitadores serviles de Inglaterra en la agricultura como la tarea más importante de su vida, no era tampoco esta nueva valoración de los ingleses algo que los *Junker* de la marca oriental hubieran debido aprender de él. A pesar de la común hostilidad hacia Napoleón, en su instinto contra el "espíritu mercantil" de Inglaterra, los auténticos militares no se dejaban engañar por un país que no había producido soldados, sino "a lo sumo un par de temerarios como héroes marinos", y por ello utilizaba mercenarios en las guerras y así "pagaba la sangre de naciones extranjeras con el dinero que su espíritu usurario había exprimido del continente" (cfr. *Intelligenzblatt der Neuen Feuerbrände* *[Anuncios de los nuevos tizones], 1808, pp. 227 y 228).

* Teoría romántica del dinero.

dizado el concepto de dinero de la economía política clásica y mucho menos lo ha superado; pero gracias a un uso elástico del lenguaje, al cual lo han llevado los supuestos románticos de su pensamiento, lo ha hecho dilatable a voluntad y transformó de modo paradójico en su contrario la doctrina tradicional de las relaciones entre un orden monetario y uno no monetario". Éste es el método natural del intelectualismo romántico. Müller había asimilado algunos detalles interesantes bajo el influjo de Gentz, a través del trato con hombres prácticos como los terratenientes prusianos y particularmente por su práctica administrativa.[30] Su artículo "El banco de Londres" en el *Konversationslexikon* de Brockhaus es, incluso, un ensayo completo y objetivo, en el que las imágenes preferidas de Müller, la fuerza centrífuga y la fuerza centrípeta, no obedecen a un fin exclusivamente retórico, sino que sirven a la ilustración de una explicación objetiva. Aquí Müller no es más romántico. El teórico romántico –por supuesto, es inexacto hablar aquí de teoría o pensamiento– deja que la imagen piense por sí misma y, abandonándose al juego combinatorio o antitético de ideas ajenas, extiende las denominaciones puramente verbales de esas ideas hasta una ambigüedad rica en relaciones. Por ello, no hay ideas románticas, sino ideas romantizadas.

Para el romanticismo político es especialmente importante que el material intelectual con el que la emoción romántica busca darse forma, sea relativamente indiferente. No toda emoción originada en la esfera política necesita revestirse con asociaciones políticas. En

[30] Como un ejemplo poco conocido de ese período, puede señalarse la memoria de Müller sobre Friedrich List, del año 1820, mencionada en la obra de Karl Goeser *Der junge Friedrich List*, Stuttgart y Berlín, 1914, pp. 93 y ss. En esta memoria se formula la vocación histórica y la destino del pueblo alemán hasta entonces; "los alemanes deben seguir comerciando con mercancías inglesas", esto es, no deben aspirar ni a la industria ni a la unión aduanera. Esta doctrina económico-política romántica, con su ideal de pequeño tendero del pueblo alemán como intermediario de la industria y del monopolio comercial inglés, naturalmente arguye aquí también a partir de la cuasi argumentación orgánica (cfr. más arriba, p. 166) del "cuerpo sano", "excrecencia enferma", etcétera.

Novalis se encuentra el ejemplo más sencillo de que la impresión ocasional de un objeto político se transforma en vibraciones poéticas y de filosofía natural, así como también de que una impresión no política reverbera en asociaciones políticas. En aforismos como: "las condecoraciones son fuegos fatuos o estrellas fugaces", "los soldados tienen uniformes coloridos porque son el polen del Estado", "el oro y la plata son la sangre del Estado", "el rey es el sol del sistema planetario", se poetiza lo político. A ello corresponden también los incontables casos en los que se recurre a analogías pertenecientes a la filosofía natural, a la teología o a otra ciencia "elevada", pues también aquí el fin es determinante: elevar el objeto a una esfera poética, por lo que la analogía no obedece de ningún modo a la aclaración conceptual o sistemática o a intereses metódicos, como es el caso, a diferencia de los románticos, de los auténticos filósofos naturales, incluso cuando a veces abusen groseramente de tales analogías.[31] Explicaciones tales como: la monarquía es por tanto el sistema verdadero, pues está ligada a un punto central absoluto, aparecen también en Bonald y son allí expresión de una tendencia a la unidad de tipo escolástico-sistemática. En de Maistre ellas eran la consecuencia de la necesidad de una última instancia, necesidad es-

[31] El escrito de J. J. Wagner *Über die Trennung der legislativen und executiven Staatsgewalt* *[Acerca de la división de los poderes legislativo y ejecutivo], Munich, 1804, escrito con motivo de las diferencias entre el gobierno bávaro y las asambleas estamentales, no pertenecería, a mi juicio, al romanticismo político, puesto que su construcción del Estado es "en su totalidad" propia de la filosofía natural. El escrito merece, por otra parte, más atención que las composiciones de Müller; un talento sistemático que intenta identificar, metódicamente de modo semejante a Bonald, el papel del rey en la realidad política con el concepto de unidad suprema en un sistema filosófico. Para la comparación con las afirmaciones de Müller sobre temas filosófico-políticos, son dignos de atención los siguientes pasajes: p. 4 ("no se perjudiquen mutuamente" es el primer principio del Estado para el derecho natural; se trata aquí de una limitación del poder de los más fuertes frente a los más débiles. Pero dado que es un principio meramente negativo, debe "necesariamente hacer del edificio entero de la ciencia un conjunto de oposiciones; pues lo que es negativo comienza con una oposición... que debe poder ser reconducida a la oposición originaria". La división

pecíficamente jurídica y completamente antirromántica. En Novalis ellas están determinadas estéticamente y son figuraciones poéticas. Esto se muestra claramente en fragmentos como el siguiente: la jerarquía es la "figura simétrica fundamental de los Estados, el principio de la unión estatal como concepción intelectual del Yo político"; aquí se mezclan sin orden filosofía natural, fichteanismo, asociaciones estéticas y políticas, y ascienden espumantes en un aforismo compacto y rítmico, pero sin valor objetivo.

Este modo romántico de tratar las cosas se basa en el permanente pasaje ocasionalista desde un dominio a otro, para evadirse hacia un tercero extraño y "superior" y mezclar así las representaciones de dominios heterogéneos. La expresión de Solger, acerca de que en Adam Müller todo es "una mezcla insincera", y la observación exacta de Wil-

---

entre pueblo y príncipe es para Wagner una oposición tal, que implica la división entre el poder legislativo y el ejecutivo. Como a todos los representantes de un *esprit géometrique* –por lo demás, también lo es Adam Müller– la división tripartita de Montesquieu no le sirve de mucho; la justicia, esto es, precisamente el poder cuya independencia se conforma en la historia más clara y rápidamente, no tiene lugar porque no entra en el esquema sencillo de las antítesis); p. 15 ("seríamos felices si el lector no viera simplemente un símil en esta comparación –del Estado con el organismo humano– sino que alcanzara a reconocer aquí *in concreto* la identidad íntima de la naturaleza y de la libertad"); p. 17 ("el Estado no es producto del azar, no se basa en un contrato social, cae como fruto maduro del árbol, tan pronto como la productividad ideal del género humano se ha elevado al mismo nivel que la fuerza de producción de la tierra); p. 19 (el punto central del Estado debe ser una persona); p. 31 (la elegancia superficial de Sajonia y de Prusia; es interesante a causa de la semejanza con las opiniones del joven Hegel); pp. 22, 52, 48-49, 93 (el rey no es el primer servidor del Estado, un principio semejante es propio de la democracia); p. 32 (los consejos proporcionan al príncipe los conceptos, el príncipe los eleva a la idea); p. 84 (contra la artificialidad política y el cálculo del equilibrio de poderes; el parlamento inglés retarda el curso de los asuntos de Estado y le da oportunidad a la nación de ejercitarse en la elocuencia política); pp. 51 y 65 (toda realidad tiene su fundamento en la posibilidad; la realidad como tal es ya limitación, enfermedad); finalmente, como síntoma de las convicciones políticas de este paisano de Hegel, p. 98 ("el célebre publicista J. J. Möser podía ciertamente alegrarse en la cárcel de Hohentwiel por su perseverancia, pero no podía impedir los planes del príncipe").

helm Grimm de que, a su parecer, todo lo bueno que podía encontrarse en Müller estaba "a préstamo", apuntan hacia el segundo principio: la utilización de ideas ajenas en esta mezcla, sin otra actividad que su exageración literaria, cuya consecuencia es la inversión paradójica. Sin embargo, la impresión de insinceridad resulta de otro momento, producto de la peculiaridad espiritual de la romantización. El punto alrededor del cual gira el círculo formado por el juego romántico de figuras es siempre ocasional y, por tanto, la cuasi argumentación romántica puede justificar cualquier situación. El Estado de policía centralizador puede ser hoy una máquina artificial y muerta, a la que no deben ofrendarse las energías vitales de los privilegios estamentales; mañana, esos privilegios serán carne indómita que debe ser curada por su implantación en el gran conjunto del cuerpo viviente; la división de los poderes puede significar un desgarramiento artificial de la totalidad del organismo, mañana un juego viviente de las oposiciones que se repiten en toda la naturaleza, en cuya acción recíproca –puesto que la guerra es el padre de todas las cosas– se reproduce el organismo viviente como una unidad superior; nada es más antinatural y repugnante que el "hacer" artificial, es revolucionario y carece de duración, pero la grandeza de la nación prusiana consiste en que creó conscientemente lo que la naturaleza le negó; la Revolución Francesa es hoy –como Burke la entiende– idolatría antinatural y crimen sin sentido, mañana puede ser también "la fuerza natural, la afinidad electiva de una vida oprimida y subyugada" que hace saltar los vínculos de las consideraciones morales y de las formas (*Friedrich* II, p. 305), etcétera.

Esta falta de consecuencia y este desamparo moral frente a toda impresión nueva tienen su fundamento en la productividad esencialmente estética del romanticismo. La política le es tan ajena como la moral o la lógica. Sin embargo, hay que diferenciar claramente los casos de romanticismo político de los de política romántica. Un hombre que no es esencialmente romántico puede estar motivado por representaciones romantizadas y poner su energía, que surge de otras fuentes, al servicio de aquéllas. Para evitar la consideración de acciones de Estado complicadas y poco claras, entiendo como caso

típico de una política romántica tal, el asesinato de Kotzebue por el estudiante Karl Ludwig Sand,[32] llevado a cabo el 20 de marzo de 1819. Sand fue educado de acuerdo con la severidad moral que todavía regía la formación de los jóvenes del siglo XVIII. Durante su niñez y adolescencia se afanó en una gimnasia de la voluntad a menudo conmovedora y se obligó a no ceder a ningún impulso de debilidad o concupiscencia. En Francia, donde Robespierre ofrece un ejemplo notorio de ese severo moralismo, ello sería señalado como una repercusión de la severa tradición del *esprit classique*, en Alemania, una denominación semejante induciría al error, porque el clasicismo alemán ya estaba bajo el influjo de las ideas humanitarias y rousseaunianas, en las que terminó disolviéndose la primitiva severidad. Pero ella todavía existía en Alemania y en Sand tuvo como consecuencia que preservara la capacidad no romántica de inervación psíquica y la energía para decidir, esto es, la capacidad de actuar en el sentido usual, no "elevado". Como estudiante, siguió al romanticismo de su tiempo, para ese entonces ya popular e idílico, se entusiasmó por las antiguas canciones populares y alabó la gloria del medioevo con honradez auténtica. Creyó en sus ideales de libertad y de patria sin ninguna reserva romántica. A este hombre sincero, Kotzebue, el agente de Rusia, viejo, voluptuoso, malicioso, se le aparecía como el enemigo. La primitiva política estudiantil, que se expresaba en la aversión por el zar, no tenía nada de romántico en sentido específico. La dirección del sentimiento nacional alemán se dirigía conscientemente contra Francia y el extranjero, el enemigo en ese entonces recién expulsado, cuya dominación había despertado el sentimiento nacional. Kotzebue era un "extranjero" sólo "moralmente", si se quisiera señalar con ello su debilidad; para los estudiantes,

[32] Para la exposición siguiente se utilizó, además de las descripciones ya conocidas del caso Sand, los importantes datos comunicados por Wilhelm Hausenstein en las *Forschungen zur Geschichte Bayerns*, t. XV, 1907, pp. 160, 244. El doctor Hausenstein tuvo además la amabilidad de poner a mi disposición el extenso y valioso material que ha recopilado para una biografía de Sand. En cambio, no pude acceder a la biografía de Karl Follen aparecida en el anuario de la Sociedad Histórica Alemano-americana en Illinois en 1916.

él era principalmente el "traidor" y espía al servicio de una potencia política que quería destruir a la corporación estudiantil alemana. Sin embargo, no puede afirmarse que la decisión de Sand se haya originado en un sentimiento nacional o político preciso y que se dirigiera contra un enemigo reconocido claramente. La acción estaba motivada, en efecto, por ideas políticas, pero que la elección cayera directamente sobre Kotzebue debe explicarse probablemente por el hecho de que para Sand el "canalla" se había vuelto, por medio de una construcción romántica, el símbolo de la bajeza y la infamia. Esta circunstancia –la evidente insignificancia política de Kotzebue, lo que hace de un asesinato y un crimen un suceso políticamente ridículo– seguiría siendo cierta, aun cuando Sand hubiera actuado exclusivamente por motivos nacionales. El hecho de que una voluntad política importante y que debe tomarse en serio sólo puede imputar a un objeto ocasional da al suceso su estructura romántica. En este caso, ella también es ocasionalista, porque el punto sobre el que se concentra la energía política es encontrado ocasionalmente; sólo la dirección es opuesta a la del romanticismo político y se dirige hacia afuera, de modo que el efecto, el *terminus ad quem*, es ocasional y no posee una causa, sino un *effectus occasionalis*: un conjunto de fuertes energías políticas no es capaz de encontrar su objetivo y golpea con gran ímpetu un punto ocasional.

El tipo inmortal de esta política de oportunidades construidas románticamente es Don Quijote, un político romántico y no un romántico político. Era capaz de percibir la diferencia entre lo justo y lo injusto, en vez de ver una armonía superior, y de decidirse por aquello que le parecía justo, una capacidad de la que el romántico político carece de tal modo, que el legitimismo romántico de Schlegel y Müller debe entonces ser explicado en razón de su desinterés por la justicia. Si el entusiasmo por su ideal caballeresco y su indignación ante la supuesta injusticia también llevan al pobre caballero a un loco desprecio por la realidad exterior, sin embargo, no se retira estéticamente a su subjetividad para lamentarse y criticar el presente. Su celo sincero lo pone en situaciones en las que la superioridad romántica sería

imposible; sus luchas eran fantásticas y sin sentido, pero, no obstante, eran luchas en las que se exponía personalmente al peligro, no luchas de una especie superior, como la que según Adam Müller tiene el artista con su material o el zapatero con el cuero. Su entusiasmo era el de un caballero verdadero por su estamento, no el de un burgués por la impresionante imagen de una aristocracia. En el siglo XIX los aristócratas románticos son más bien políticos románticos que románticos políticos, y nobles como Arnim y Eichendorff (quien, por lo demás, se identificaba con Don Quijote) nunca habrían podido traducir el tipo del romántico político como los escritores burgueses Schlegel y Müller. Pero también en el Quijote se revelan insinuaciones de un tiempo nuevo para el que la ontología se vuelve un nuevo problema. Desde esta perspectiva, el hidalgo a menudo está próximo a un ocasionalismo subjetivista; declara que su representación de Dulcinea es más importante que su verdadero rostro, porque no importa quién es Dulcinea, sino sólo que ella permanezca como objeto de su devoción ideal, que lo mueve a realizar grandes hazañas (libro II, capítulo 11; libro IX, capítulo 15).

Cuando no existe la posibilidad de la evasión ocasionalista hacia la creatividad subjetiva superior que disuelve toda oposición en una unidad armoniosa, no hay romanticismo. Por eso, los numerosos paralelismos históricos que caracterizan como románticos a personajes de la historia antigua o medieval a causa de semejanzas individuales, especialmente psicopatológicas, utilizan a menudo la palabra sólo como locución política, sinónimo de vaguedad, excentricidad, ánimo exaltado o fanatismo. En consecuencia, a la vaguedad de una caracterización tal se une la incertidumbre de las analogías históricas. Quien establece un paralelo entre un gobernante del siglo XIX con un emperador romano hace de ambos una figura cuyos rasgos, a menudo, están más determinados por la consideración constante de las semejanzas mutuas que deben probarse, que por la investigación objetiva. Así, un emperador romano puede tener rasgos románticos, sin que se preste atención a hasta qué punto el romanticismo es algo específicamente moderno. Cuando André Suarès, por ejemplo, hace una configuración actual del

emperador Nerón, a quien describe, con buenas observaciones psicológicas, como un histrión tiránico, veleidoso y coqueto, el resultado es una especie de producción romántica.[33] Semejantes paralelismos y comparaciones históricas son recursos para configuraciones literarias; ellos se sirven de buena gana, como motivos valiosos, de personajes o situaciones históricas que ya se han vuelto fórmulas mitológicas o legendarias y que arrastran consigo una nube de asociaciones emotivas. Románticos como Adam Müller o Benjamin Constant hicieron de Napoleón un Atila o un Gengis Khan y utilizan estéticamente estas figuras del mismo modo que lo hace Novalis con María, la Madre de Dios. Un romanticismo semejante no implica ninguna actividad política y de acuerdo con sus supuestos inmanentes y sus métodos se propone un efecto estético. Consciente o inconscientemente, puede servir a la agitación política y tener efectos políticos sin dejar de ser romántico, esto es, un producto de la pasividad política. Así, por ejemplo, ni *La muette de Portici,** de Auber, se volvió un hecho político, ni Auber un político gracias a ella, por más que durante la revolución belga de 1830 el entusiasmo de los revolucionarios se encendiera por esa obra. La comparación histórica originada en un interés político y utilizada como instrumento político es un caso diferente. En un interés político de este tipo, ligado a su tiempo, se basa uno de los paralelismos históricos más célebres, que intenta hacer del romántico un tipo político: el escrito de David Friedrich Strauss sobre el emperador Juliano el após-

[33] André Suarès, *La nation contre la race*, II, *République et barbares*, París, 1917, p. 97. Las conocidas antítesis Oriente-Occidente, cantidad-cualidad, etc., junto a motivos tomados del Apocalipsis y de la historia mundial, se repiten aquí de modo semejante al de los románticos antinapoleónicos durante las guerras napoleónicas. Por lo demás, de ningún modo quiero definir a Suarès, el autor del bello ensayo sobre Dostoiewski, como un romántico. Por el contrario, él ha señalado con razón que cuando Stendhal utiliza la palabra "romántico", no quiere significar con ella "romanticismo" sino: Shakespeare y no Victor Hugo, Dante y no Chateubriand, Beethoven y no Berlioz, y añade Suarès: "cien años más tarde persiste aún la ambigüedad; los estafadores políticos la cultivan".

* La muda de Portici.

tata, *Romantiker auf den Throne der Cäsaren*[*] (Mannheim, 1847). Este escrito tiene una importancia especial en la construcción del concepto "romanticismo político".

Excurso sobre el Romantiker Auf Den Throne Der Cäsaren

D. F. Strauss quería, a través de la comparación con Juliano y con el intento fallido de restaurar el paganismo en el siglo IV de la era cristiana, oponerse a Federico Guillermo IV y su política conservadora y antiliberal. Hacia la época de Juliano, el cristianismo era lo nuevo y revolucionario frente a la religión pagana tradicional; por el contrario, en el siglo XIX aparece en el papel de aquello que históricamente es anticuado y que intenta ser restaurado contra la vida nueva. El escrito de D. F. Strauss encuentra allí numerosas analogías, tanto en lo general como en lo particular: los intentos de elevar la religiosidad por medio de disposiciones estatales, sostener escuelas e iglesias, atraer a los filósofos a la corte, reconstrucción de templos y catedrales, creencia en la misión religiosa del monarca. Estas semejanzas, trazadas con gran habilidad, pueden tener lugar no sólo en cualquier restauración, sino también en una reforma. El intento de Juliano de implementar una piedad ascética en el culto, en la comunidad de culto y en el sacerdocio, y de disciplinarlo de modo místico-jerárquico, fue denominado por Harnack[34] como una renovación inaudita, la que sería realizada en parte mucho más tarde en la Edad Media cristiana bajo los papas cluniacenses, y que bajo Juliano fracasó porque los intereses de los cultos mistéricos paganos contradecían los del culto público estatal. Harnack observa que si el intento hubiera tenido éxito, no habría sido una

[*] El romántico en el trono del César.

[34] Hauck, *Realenzyklopädie für prot. Theologie*, t. 9, p. 614, y, sobre las afirmaciones de Sozomenos, Herzog, *Real-Enzykl.*, t. XIV, p. 418; cfr. también Hasenclever, *Aus Geschichte und Kunst des Christentums*, Braunschweig, 1890, t. I, p. 50; J. R. Asmus, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* XVI, Gotha, 1896, pp. 247 y ss.

reacción, sino una reforma. Pero el éxito no es lo único que importa, de otro modo, todo emprendimiento exitoso sería una simplemente una reforma y uno fracasado, romanticismo.

Strauss definió detalladamente el concepto de romanticismo en su escrito: "las situaciones históricas en las que puede surgir el romanticismo y los románticos son aquellas épocas en las que una cultura anticuada se enfrenta a una nueva... En tales puntos críticos de la historia universal existen hombres cuyo sentimiento e imaginación supera a la claridad de su pensamiento, almas de más ardor que lucidez y que siempre se vuelven hacia atrás, hacia lo antiguo; a causa la incredulidad y la prosa que ven crecer acuciantemente a su alrededor anhelan el mundo acogedor y diferenciado de la vieja fe y de las costumbres ancestrales e intentan restablecerlo para sí mismos y también, si es posible, en el mundo exterior. Pero, como hijos de su tiempo, están dominados más de lo que ellos mismos saben por los nuevos principios rivales, a los cuales se oponen; de modo que lo antiguo, tal como se reproduce en y a través de ellos, ya no es más lo antiguo puro y originario, sino que muchas veces está mezclado con lo nuevo, y con ello traiciona a aquél de antemano. La fe ya no domina necesariamente al sujeto, sino que éste se adhiere a alguna arbitraria y voluntariamente. La contradicción y la falsedad que subyacen aquí se ocultan a toda conciencia cómoda gracias a una oscuridad fantástica en la que ella las esconde: el romanticismo es esencialmente misticismo y sólo los ánimos místicos pueden ser románticos. Pero la contradicción entre lo antiguo y lo nuevo se puede percibir, en parte, aun en la oscuridad más profunda; la falsedad de una fe voluntaria debe sentirse, de todos modos, en la conciencia más íntima: por ello el autoengaño y la falsedad interior pertenecen a la esencia de todo romanticismo".

Esta definición, que hemos citado en extenso a causa de su significado tipificador, es con mucho la mejor recapitulación de un punto de vista sobre el romanticismo que se repite a menudo. Ella intenta, en una interesante oposición a los hegelianos, establecer un tipo general del romanticismo en la historia universal y deja fuera de su atención el origen en el protestantismo, al que adherían los hegelianos. Strauss

también percibe en el romanticismo una falsedad interior y un arbitrio subjetivo y la explica, no incorrectamente, como la inseguridad interior causada por las fuerzas antagónicas en conflicto, pero el subjetivismo le parece una consecuencia, no el fundamento de los contradictorios fenómenos románticos. En la exposición ulterior, al describir las características morales e intelectuales de Juliano, son constantes las alusiones al romanticismo político de la época y se destacan decisivamente los síntomas externos, los cuales son percibidos como románticos. Lo que allí se menciona especialmente –el comportamiento nervioso de Juliano, su tendencia a las efusiones emocionales, su regocijo coqueto por la observación ingeniosa, su necesidad de dar discursos o de escribir cartas a los amigos en cualquier ocasión, su afectación y premeditación– es interesante para el conocimiento de la imagen que se hacía de un romántico en 1848. En este retrato hay buenas observaciones, aunque no sean suficientes para establecer un concepto conciso de romanticismo, al menos aplicándolas a un hombre como Juliano, que se esforzó con seriedad ascética por realizar en la práctica el antiguo ideal de virtud, basado en la justicia y la moderación sensata.[35] No obstante, los elementos objetivos de esta definición son totalmente dispares. Dado que es un viejo error, no es necesario sorpren-

[35] El siguiente resumen sobre la evolución histórica de la imagen de Juliano quiere mostrar en qué medida la concepción histórica del pasado puede estar determinada por las impresiones del presente. En el siglo XVIII, al menos para los librepensadores, Juliano era un "*philosophe*", esto es, un igual. Un contemporáneo del primer romanticismo, el historiador de Kiel D. H. Hegewisch (muerto en 1812), encuentra en su ensayo sobre los escritos y el carácter de Juliano (*Historische und literarische Aufsätze*, Kiel, 1801, p. 156) que el afán constante de Juliano de decir sólo cosas extraordinarias y "su mero correr tras lo centelleante" hacia el fin del siglo XVIII se han propagado llamativamente en Alemania. Simultáneamente, en las amistosas relaciones de Juliano con los filósofos y los literatos, percibe una afinidad con Federico II (p. 166). Esta semejanza con el amigo de los enciclopedistas, que se ajusta mal a la caracterización como romántico, también es percibida por Harnack y por O. Gruppe (*Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, tomo II –en el I cfr. *Müllerschen Handbuch*, V, 2, Munich, 1906, pp. 1666, 1669), que la ha profundizado en un paralelismo minucioso, en el que ya no queda del romántico más que el hecho de que Juliano "aspiraba a lo inalcanzable, al cual comprendía como restablecimiento del pa-

derse de que el misticismo, el cual sólo existe en el ámbito de lo religioso, sea amontonado con el romanticismo, que es esencialmente perteneciente a la esfera de lo estético. Pero es totalmente inexplicable por qué el misticismo, que debe pertenecer a la esencia del romanticismo, cuando coincide con la oposición entre lo viejo y lo joven,

---

sado" (p. 1658). También Johannes Geffcken (*Kaiser Julianus*, Leipzig, 1914, p. 169), para quien esto es "sólo en parte exacto", reconoce sin embargo que ésta "es una comparación que siempre tiende a aceptarse", por supuesto, lo afirma en relación con el escrito de Strauss: "Juliano es totalmente místico y en ocasiones también romántico –entonces D. Fr. Strauss no estaba completamente equivocado– y sin embargo nunca un completo soñador", etc. (p. 124). Una buena recapitulación de las contradicciones intrínsecas de "Proteo" (tal como lo llamaba Libanio) da G. Negri, *L'imperatore Giuliano l'Apostata*, Milán, 1901, pp. 428, 429. Por lo demás, se podrían encontrar muchos puntos de apoyo para las más diversas comparaciones a partir de la clara enumeración de pasajes de Teuffel (en la primera revisión de la *Real-Enzyklopädie* de Pauly, t. IV, Stuttgart, 1846, pp. 401 y ss.). Strauss había mostrado en la introducción de su escrito cómo el juicio acerca de Juliano cambió paulatinamente en la Edad Moderna, porque se juzgaba de otro modo su oposición a la Iglesia. Es igualmente interesante cómo Juliano, quien originalmente sólo era el apóstata y perseguidor de cristianos, se vuelve una figura política a causa del interés político naciente, del cual el mismo Strauss es el primer ejemplo notable. Pero ya desde antes aparecen alusiones a situaciones concretas del tiempo de la Restauración. El consejero consistorial Wiggers, del Gran Ducado de Mecklenburgo, quien en 1837 publica en *Zeitschr. f. hist. Theologie* un ensayo sobre Juliano el Apóstata, indica que los cristianos debían parecer al emperador pagano individuos ávidos de innovaciones, "demagogos en el moderno sentido de la palabra" y que se podría hablar de una "reacción en favor del paganismo" (pp. 121, 122, 158). Luego de 1848, la palabra se volvió corriente; Sievers, por ejemplo, realiza una interesante referencia al escrito de Strauss en el cap. XI de su biografía de Libanio, *Die Reaktion unter Julian*, Berlín, 1868, p. 103; Fr. Rode escribe una *Geschichte der Reaktion Kaiser Julians* (Jena, 1877) y utiliza la palabra como expresión técnica. Asmus, *op. cit.* habla en un punto del "corto renacimiento del paganismo", por lo demás, acepta allí la terminología de reacción y Restauración ("por consiguiente, su política religiosa, que es señalada como una reacción arbitraria por la historiografía objetiva, representaba una justificada política de restauración para los que con Juliano buscaban el restablecimiento del pontificado pagano") mientras que en su valioso comentario y crítica a *Julians Gallilaerschrift im Zusammenhang mit seinen übrigen Werken*, Friburgo, 1904 –imprescindible para el estudio de las teorías de Juliano– resalta y retoma con razón la exacta expresión de von Gutschmid "contrarreligión contra el cristianismo".

desarrolla un producto tan contradictorio y mendaz como el romanticismo. Tampoco es probable que un hombre en el que el sentimiento y la imaginación predominan por sobre el pensamiento claro prefiera lo antiguo duradero, ni que en los conflictos entre lo viejo y lo joven el racionalismo esté naturalmente del lado de los jóvenes.

Pero la definición de Strauss no debe ser confrontada con objeciones semejantes porque ella establece los elementos conceptuales del romanticismo sólo aparentemente; en realidad, no es más que una rápida tipificación del oponente político del momento. De forma más clara aún que en Ruge (1840), el programa político, ya poco antes de 1848, define el concepto: quien no es progresista, es romántico. El sentimiento de representar un tiempo nuevo y próximo ya es seguro y autoevidente; la concepción política del adversario aparece tan incomprensible en su fundamento que su resistencia sólo puede ser explicada por su arbitrariedad e íntima falsedad. Nuevamente aparecen los errores aparentemente inevitables: en lugar de considerar al sujeto romántico, el tema ocasional de la productividad romántica, en lugar del proceso de romantización de alguno de los tantos contenidos romantizados, el resultado de ese proceso. De este modo Strauss desatiende visiblemente contradicciones evidentes. Explica con todo detalle cómo Juliano quiso vivificar nuevamente a los antiguos dioses paganos con la ayuda extremadamente confusa de nebulosas interpretaciones y muestra la conexión de la mística neoplatónica con la filosofía natural de Schelling; recuerda la simbólica de Creuzer y su transformación de todos los conceptos de la teología cristiana, la que tiene su contraparte en la transformación neoplatónica del Olimpo pagano. Pero hubiera debido llamarle la atención que la disolución mística también se manifiesta en liberales como Oken e incluso, con toda la energía de la convicción interna e inmediata, en miembros democráticos de la corporación estudiantil, como lo muestra el caso de Karl Follen y sus seguidores, mientras que la evolución de los reaccionarios románticos, los usualmente llamados "políticos", desde bastante tiempo atrás se había orientado hacia el punto de vista opuesto. El romanticismo alemán comenzó como un movimiento juvenil y mientras se

mezcló realmente con la filosofía natural y el misticismo se condujo con ademanes revolucionarios. Cuando se unió con la reacción política, se declaró partidario de una ortodoxia estricta y positiva que rechazaba cualquier análisis de las ideas cristianas calificándolo como "patrañas de la filosofía natural" y "ateísmo". Jarcke fue cualquier cosa salvo un romántico, pero como estuvo al servicio de Metternich fue considerado como tal por los liberales, a pesar de que, como hombre inteligente y serio, encontraba al romanticismo vienés del período *Biedermeier* como "vacío y desordenado y en su esencia íntima, no cristiano", a pesar de que posteriormente hubiera mostrado en una exposición clásica, con sus descripciones de *Gräuelszenen in Wildenspuch,** los horrores de un misticismo subjetivista. Haller no era ni romántico ni místico simbolista, y en toda Alemania, liberal o reaccionaria, nadie demostró un desprecio tan sincero por los teólogos místico-panteístas como de Maistre, quien, por otra parte, veía en Juliano uno "de esos peligrosos soñadores", un "*philosophe*". Por ello es necesario considerar más de cerca los partidos de los que se trata; pues lo "viejo" y lo "nuevo" son caracterizaciones que, si como tales pueden tener algún valor argumentativo, en sí mismas pueden ser señaladas como románticas.

El romanticismo temprano se veía a sí mismo como una nueva época y, precisamente por ello, más valiosa; en Novalis resuena repetidamente que una nueva época comienza ya, la que realizará lo que "hasta ahora" no fue posible. En ese entonces lo "nuevo" pertenecía aún a la serie positiva de la cuasi argumentación romántica, lo nuevo era la vida, lo orgánico, auténtico, etc. A medida que los románticos envejecieron, se les reveló la dignidad de lo viejo, ahora viejo equivale a duradero, auténtico, orgánico, vida, etc. (cfr. más arriba, p. 166). En Strauss, debido a la contemporaneidad de su escrito, las facciones no están señaladas con precisión suficiente; parece tratarse de un antagonismo tanto político como espiritual. El hecho de que compare a Juliano con Federico Guillermo IV de Prusia podría indicar el carácter político de la lucha entre lo viejo y lo nuevo. Pero es evidente que ambos

* Escenas de horror en Wildenspuch.

aspectos, el político y el espiritual, no pueden ser divididos tan nítidamente, ya que la nueva cientificidad que Strauss representaba se veía a sí misma solidaria con los oponentes de lo viejo, así como, de modo inverso, Federico Guillermo IV concebía su política como una cuestión religiosa y espiritual y en los filósofos de la Restauración se encuentra una y otra vez la idea de que la Revolución Francesa era la consecuencia de la filosofía anticristiana del Iluminismo, y que debía llevarse a cabo la lucha contra una idea, contra el paganismo y el ateísmo. Sin embargo, los verdaderos objetos de la lucha eran el Estado y la sociedad. La Restauración era una conjunción de fuerzas políticas y sociales que se dirigían contra un oponente político y social. La vida religiosa, que luego de las guerras napoleónicas resurgió espontáneamente en Alemania entre católicos y protestantes, se había originado independientemente de medidas políticas y sólo era utilizada políticamente. Los factores eclesiásticos, que, en efecto, colaboraron ampliamente con la Restauración política y se pusieron a su servicio a causa de sus lazos históricos con un determinado orden político y social, sin embargo, no fueron los líderes políticos. Finalmente, en cuanto a la conexión de la Restauración con la productividad espiritual, el resultado es esencialmente filosófico-político: se originaron sistemas cuyas ideas de solidaridad social pueden ser caracterizadas como igual de nuevas que el individualismo liberal. La antítesis con la que Bonald comienza y concluye su *Théorie du pouvoir* (1796) y con la que explica el tema en conflicto no es religiosa, sino sociopolítica: "*la grande question qui divise en Europe les hommes et les sociétés, l'homme se fait lui-même et fait la société, la société se fait elle-même et fait l'homme*"* y se jacta de haber reducido esta cuestión del nivel de las fantasías y especulaciones filosóficas al de los hechos. Cuando los teóricos de la Restauración imputan a sus adversarios el cargo de ateísmo, transforman un concepto teológico en uno político. Para el positivismo de Comte, el

* "El gran problema que divide en Europa a los hombres y a las sociedades es: el hombre se crea a sí mismo y crea a la sociedad o la sociedad se crea a sí misma y crea al hombre".

cristianismo estaba superado y es conocido lo que Taine y Renan pensaban al respecto: lo consideraban como un producto de una cultura decadente; pero como los tres terminaron rechazando y repudiando la Revolución Francesa, los monárquicos franceses actuales, descendientes de Bonald y de Maistre, invocan a Comte, Taine e incluso Renan y se denominan a sí mismos, junto a ellos tres, realistas. El rasgo distintivo es, precisamente, de naturaleza política.

La historia de Juliano, a diferencia de la Restauración de 1815, es sólo la historia de una reforma del culto fracasada y de la misión interna del paganismo, no la de un intento político. Por haber sido iniciada por el emperador, la empresa fue sostenida con medios estatales, sin que por ello haya dejado de ser otra cosa que un asunto del corazón de un teósofo arrojado sobre el trono, por lo demás, hábil en las cuestiones prácticas. No había ningún movimiento producido por el paganismo. Atanasio lo llamó una "nubecita"; un historiador prusiano moderno, que compara a Juliano con Federico II y lo defiende como un luchador laico estatal contra la intolerancia eclesiástica, O. Gruppe, lo llama "un accidente simbólico";[36] Negri sostiene con toda razón (*op. cit.*, p. 491) que Juliano no era ni un reaccionario ni un iluminista. Creía en la doctrina neoplatónica, la que para él era más una religión que una filosofía y como soldado estuvo bajo el influjo del culto de Mitra. El cristianismo no se le oponía como enemigo político ni amenazaba de modo directo la existencia del imperio como sí lo hacía la revolución del siglo XVIII con el orden estatal existente. Si Juliano acusó a los cristianos de ateísmo, ello no implica, como en los tiempos de emperadores precedentes, un concepto casi de derecho penal, sino una expresión del convencimiento que tenía el emperador

[36] *Op. cit.*, p. 1669. En la p. 1665, nota 2, Gruppe señala que Federico II y Voltaire, "con razón lo reconocieron como un igual". Esto corresponde a las ideas de todo iluminista del siglo XVIII. También el marqués d'Argens, el amigo de Federico II, explicaba y justificaba la política religiosa de Juliano a causa de la intolerancia del cristianismo (*Réflexions sur l'empereur Julian*, prefacio a la edición de la *Défense du paganisme*, 2a. ed., t. I, Berlín, 1767, p. LXXXVI).

de que el Dios de los cristianos no era un verdadero Dios. La argumentación de Juliano corresponde a ello. Busca contradicciones en la doctrina cristiana, les hace reproches morales y opone al cristianismo un politeísmo transfigurado a través de las ideas neoplatónicas. En el siglo XIX las iglesias cristianas estaban unidas al orden estatal y jurídico en la lucha contra la doctrina revolucionaria y se podía esperar que en Juliano, el defensor del paganismo unido al Estado, se encontraran argumentaciones contra el cristianismo análogas a las que los filósofos legitimistas aducían contra la revolución. Sin embargo, esto es cierto sólo en detalles. En Juliano, partidario del esoterismo helenista y neoplatónico, cuyos esfuerzos político-religiosos sólo se interesaron por los sofistas de Atenas y Antioquía y apenas por la auténtica tradición pagana todavía subsistente en las familias del senado romano, no se encuentra rastro de la idea de que tanto la religión como el lenguaje son elementos constitutivos de toda comunidad humana completamente realizada, ni tampoco de la idea tradicional de que Dios se revela como tal en la comunidad. La razón de ello es que estaba demasiado ocupado con el contenido de una convicción religiosa o filosófica determinada. Juliano también aduce, como Strauss pone de relieve, la referencia natural en la posición conservadora a la tradición y a la duración: el politeísmo pagano es lo antiguo y ya acreditado como idóneo, la religión que hizo grande al Estado romano, mientras que el cristianismo es una innovación sin sentido, sin relación con la vida política y predicadora de un amor al prójimo que necesariamente destruirá al Estado. Juliano funda su pontificado en la tradición y se preocupa por la conservación de las πάτριοι νόμοι.* Asimismo, une a ello la antigua doctrina del origen divino de las leyes. Por supuesto, ello significa para Juliano una repetición de ideas neoplatónicas y a veces una indignación moral por el ateísmo de los cristianos; pero siempre es expresión de su creencia puramente metafísica en la conexión entre religión y destino, en la protección de los dioses y la eficacia de la oración. El Dios de los galileos no es el ver-

* Las leyes ancestrales.

dadero Dios por numerosas razones metafísicas, por ello no puede ayudarnos; éste es el punto cardinal de su argumentación.[37] Esta piedad personal recuerda a menudo, de hecho, expresiones piadosas en románticos al servicio de la Restauración política. Pero en Juliano se trata de una "contrarreligión", no de una contrarrevolución. Un Estado, que para la representación existente en ese entonces abarcaba toda la tierra, se enfrentaba a la pretensión de verdad absoluta de una Iglesia que, cuando devino religión estatal, suprimió la tradicional tolerancia relativista del Estado antiguo hacia todas las divinidades y

[37] Διὰ μὲν γὰρ τὴν Γαλιλαίων μωρίαν ὀλίγου δεῖν ἅπαντα ἀνετράπη, διὰ δὲ τὴν τῶν θεῶν εὐμένειαν σωζόμεθα πάντες· ὅθεν χρὴ τιμᾶν τοὺς θεοὺς καὶ τοὺς θεοσεβεῖς ἄνδρας καὶ πόλεις. *[En efecto, en virtud de la demencia de los galileos casi todo fue subvertido, mientras que en virtud del favor de los dioses todos nos hemos salvado. De allí que es necesario honrar a los dioses y a los hombres y ciudades piadosos] *[agradecemos al prof. Sebastián Abad la traducción de este pasaje] (carta 7, 376 D, Hertlein, p. 485). Allard, *op. cit.*, menciona la carta a Temistio como ejemplo del carácter abstracto, alejado de toda sensibilidad tradicionalista, del pensamiento de Juliano; en dicha carta, en efecto, se desarrolla un programa filosófico-político completo: el príncipe debe dar leyes que no estén calculadas para sus contemporáneos, sino para la posteridad y para los países que no forman parte del imperio (262 B, C, Hertlein, p. 339). La carta, que Allard fecha primero (t. III, p. 404) como del año 362 y luego, en la p. 340, del 361, sería en sí un buen ejemplo, pero su fuerza probatoria está disminuida por el hecho de que probablemente esté escrita hacia el inicio del 356, esto es, antes del comienzo de la actividad política de Juliano en la Galia y, en consecuencia, es un ejercicio filosófico al que se puede recurrir tan poco como al *Antimaquiavelo* para un juicio acerca de Federico II. Rud. Asmus, *Kaiser Julians philosophische Werke*, vol. 116 de la *Philos. Bibl.*, Leipzig, 1908, p. 23, por cierto, fecha la carta en la época posterior a la muerte de Constancio, hacia el fin del 361 y Geffcken, *op. cit.*, pp. 78, 147, le da una serie de puntos de apoyo. Sin embargo, a mi criterio ellos no alcanzan para debilitar los que Otto Seeck en *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, t. IV, Berlín, 1911, pp. 469, 470, da para el año 356, sobre todo no afectan la razón principal: el hecho de que la carta debió haber sido escrita antes de que Juliano aceptara por primera vez difíciles tareas políticas. A ello debe agregarse que la carta no habla de los dioses, como era de esperar hacia la época de asunción del principado (cfr. entre otras la carta Nº 58, a Máximo), sino de la divinidad con la característica precaución correspondiente a la época, pues Constancio todavía vivía (τῷ θεῷ en el párrafo final aparece llamativamente tres veces, cada una cerca de la otra).

todas las confesiones. Es allí, y no en una arbitrariedad subjetivista, donde se origina la contradicción de la situación de Juliano. Debe enfrentar, aun cuando sus convicciones personales hubieran sido otras, a sus oponentes religiosos en el terreno religioso; a la religión absoluta del cristianismo debía corresponder una igualmente absoluta y verdadera religión pagana, aunque la esencia y el valor político de ese politeísmo consistiera precisamente en la relatividad religiosa.

En cuanto el liberal Strauss se acerca en su escrito a esta página de la obra de reforma de Juliano, realiza un llamativo viraje. El reaccionario emperador ahora se le aparece súbitamente como un hombre razonable, e incluso simpático, ya que ahora se presenta no como un "romántico" a secas, sino como un "romántico pagano", por lo cual lo "diferencia" de los románticos cristianos, "con los que precisamente (!) entra en una oposición que difícilmente pueda resultarle desventajosa" (p. 47). Si Strauss hubiera sido más claramente consciente de hasta qué punto la política religiosa de Juliano corresponde al pensamiento liberal, esto es, que en el Estado toda religión debe ser tolerada, entonces, tal como resueltamente lo hace O. Gruppe, se habría negado a hablar de romanticismo en este caso. Sólo se necesita poner en claro qué eran realmente las facciones a las que aquí se confronta como lo viejo y lo nuevo para comprender al instante la diferencia entre la argumentación religiosa de Juliano y la del romanticismo de la Restauración. El emperador enfrentaba a su enemigo –una creencia religiosa– con argumentos religiosos; los románticos teologizantes se evadían de las discusiones políticas por medio de demostraciones religiosas y la teología les servía de coartada romántica. Eso era el romanticismo político, no obstante, era igual de romántico que la romantización de la revolución o de Napoleón, en la que se solazaban los correligionarios de Strauss, la nueva generación romántica. Especialmente Bettina von Arnim se volvió revolucionaria de nuevo y publicó en 1843 *Dies Buch gehört dem König* y en 1851 *Die Gespräche mit Dämonen*, productos típicos del romanticismo político revolucionario.

Conclusión

Toda vez que un interés político serio se encuentre con el romanticismo político, este último será utilizado como un medio oportuno de sugestión política al servicio del primero o aquél formulará reproches morales contra la "mendacidad" intrínseca del romanticismo. Toda actividad política –sea que ella tenga como contenido solamente la técnica de la conquista, afirmación o ampliación del poder político, sea que se apoye en una decisión jurídica o moral– contradice el carácter esencialmente estético del romanticismo. Una persona dotada de energía política o moral percibe rápidamente la confusión de categorías y sabe diferenciar el interés romántico por una cosa de la cosa misma. Porque el punto concreto a partir del cual se forma la novela romántica siempre es meramente ocasional, de modo que todo puede volverse romántico y en un mundo así todas las diferenciaciones políticas o religiosas se disuelven en una interesante ambigüedad. El rey es una figura romántica, tanto como el conspirador anarquista y el califa de Bagdad no es menos romántico que el patriarca de Jerusalén. Aquí todo puede ser confundido con todo.

La impresión de falta de objetividad que el tratamiento romántico de las cuestiones políticas produce fácilmente en un oponente sincero motivó que especialmente algunos oponentes a Adam Müller, como Rehberg y Solger, lo llamaran sofista. La palabra tiene un significado concreto y no es simplemente un insulto vacío, pues la unión de subjetivismo y sensualismo que se muestra en la sofística griega suprimía igualmente toda objetividad y reducía la argumentación sustantiva a una productividad arbitraria del sujeto. El orador no sentía otra obligación que la de hablar bellamente y no conocía otra satisfacción que

la alegría por la forma lograda y artística de su discurso. Por ejemplo, en las cartas de Libanio, el maestro de Juliano, este placer completamente amoral y natural de la actividad oratoria misma se expresa en comparaciones en las que dice de sí mismo que habla como el pájaro canta y que no desea más que cantar como el ruiseñor.[1] En estos sofistas, aunque su esteticismo motive numerosas semejanzas con la productividad romántica, falta, sin embargo, aquello que es específicamente romántico: la evasión ocasionalista hacia un "tercero superior", que conduce al romántico al misticismo o a la teología, y la secularización de Dios en el sujeto genial que no se contenta con una perfección formal del arte, sino que más bien utiliza las formas de manera arbitraria y ocasional para encontrar un significado superior y una resonancia metafísica o cósmica en su vivencia subjetiva. La contradicción esencial del romántico, sobre todo en el romanticismo político, que justifica la impresión de falsedad intrínseca se encuentra más bien en que el romántico, en la pasividad orgánica que es propia de su estructura ocasionalista, quiere ser productivo sin volverse activo.

Aquí está el núcleo del romanticismo político. Como ocasionalismo subjetivo no tuvo la capacidad –ni siquiera con respecto a sí mismo, a pesar de las incontables finezas psicológicas y sutilezas confesionales– de objetivar su esencia espiritual en conexiones teóricas o práctico-sustantivas. Su subjetivismo no lo lleva al establecimiento de sistemas conceptuales o filosóficos, sino a una especie de descripción lírica de las vivencias, la que puede estar unida a cualquier pasividad orgánica, o, cuando faltan las dotes artísticas, al acompañamiento, mitad lírico, mitad intelectual, de una actividad ajena, descripto más arriba y que sigue a los acontecimientos políticos glosándolos por medio de caracterizaciones, notas, puntos de vista, enfatizaciones y confrontaciones, alusiones y comparaciones combinatorias, a menudo excitadas y tumultuosas, pero siempre carentes de decisión propia,

[1] Cfr. epístola 13 en J. C. Wolf, *Libanii Sophistae Epistolarum Centuria*, Lipsiae, MDCCXI, p. 30. Ejemplos adicionales en Wilmer Cave France, *The Emperor Julians Relation to the New Sophistic and Neo-Platonism*, Chicago. Diss. Londres, 1896, p. 20.

responsabilidad propia o riesgo propio. La actividad política no es entonces posible, sino más bien la crítica, que puede discutir e ideologizar todo, tanto la revolución como la restauración, la guerra y la paz, el nacionalismo y el internacionalismo, el imperialismo y la renuncia a él. También en este caso su método era la evasión ocasionalista del terreno al que pertenece la oposición conflictiva, esto es, desde lo político hacia lo más alto, lo que durante la Restauración significa hacia la religión; el resultado: alineamiento completo con el gobierno, esto es, pasividad absoluta; la prestación: una modulación lírico-raciocinante de pensamientos que se originan en las decisiones y las responsabilidades de otros. Donde comienza la actividad política, termina el romanticismo político y no es ni contradictorio ni casual que los seguidores de Bonald y de Maistre, los realistas monárquicos de la Tercera República, se mofen de la ideología revolucionaria de la burguesía liberal motejándola de "romanticismo" con la misma resolución con que el burgués liberal alemán, cuando hacía el intento de volverse activo en política, descubría en su hermano reaccionario al romántico. En el siglo XIX, ambos, revolucionarios burgueses al igual que reaccionarios burgueses, tienen a su lado la compañía del romanticismo como una sombra móvil y colorida.

El romanticismo político es el acompañamiento emotivo del romántico a un suceso político, que provoca ocasionalmente una productividad romántica. Una impresión suscitada por la realidad histórico-política debe volverse una ocasión para la creatividad subjetiva. Si el sujeto carece de una productividad auténticamente estética, esto es, lírico-musical, entonces da origen a un razonamiento a partir de materiales históricos, filosóficos, teológicos o de otras ciencias, una música intelectual para un programa político. Esto no es la irracionalidad del mito, pues la creación de un mito político o histórico se origina en la actividad política y el tejido de razones, a las cuales tampoco puede renunciar, es emanación de una energía política. Sólo en la guerra real nace el mito. La actividad romántica es una *contradictio in adjecto*. Al romanticismo le falta no sólo la conexión específica con la Restauración, que la locución alemana "romanticismo político" inco-

rrectamente designa, sino que tampoco tiene ninguna relación necesaria con la revolución. El yo aislado y absoluto es superior a ambas y a ambas las utiliza como ocasión. No debemos dejarnos seducir por una terminología poco clara e histórico-literaria, ella misma influida por el romanticismo, y confundir la pretenciosa expansión de lo estético que subyace al movimiento romántico con una fuerza política; en sentido inverso, tanto menos debemos tomar como un rasgo esencial la conexión accidental –tan señalada por las polémicas políticas del *Vormärz*– con la restauración católica, la fuerza más poderosa en ese entonces. También es inexacto encontrar en los elementos subjetivistas del romanticismo "el excesivo individualismo" del cual hablan Seillière y otros franceses. Individualismo sólo tiene sentido aquí cuando la palabra recibe un significado moral en oposición a "colectivo" o "social" y significa "autónomo" en oposición a "heterónomo". Por cierto que existe una conexión con la autonomía del individuo, pero el concepto esencialmente moral de autonomía, trasladado al plano estético, sufre una completa transformación y todas las distinciones de este tipo se disuelven. En cualquier romántico se pueden encontrar ejemplos tanto de un amor propio anárquico como de una necesidad excesiva de sociabilidad. El romántico es capturado por emociones altruistas, como la compasión y la simpatía, con la misma facilidad que por el snobismo presuntuoso; pero todo esto no tiene nada que ver ni con la autonomía ni con la heteronomía y se mueve enteramente en la esfera de la subjetividad romántica. Una emoción que no sale del ámbito de la subjetividad no puede fundar ninguna comunidad, la embriaguez de la sociabilidad no constituye una base para una asociación duradera, la ironía y la intriga no son puntos de cristalización social y sobre la necesidad de no estar solo, sino de flotar en la agitación de una conversación animada, no puede erigirse ningún orden social, pues ninguna sociedad puede encontrar un orden sin un concepto acerca de lo que es normal y de lo que es justo. Lo normal es en su concepto antirromántico, porque toda norma destruye la independencia ocasionalista del romántico. Las oposiciones y contrastes románticos tampoco funcionan frente a un concepto nor-

mativo: el coraje de un hombre valiente no es la unidad superior de depresión y exaltación, el Estado ordenado racionalmente no es una síntesis entre anarquía y despotismo. Del mismo modo, las ideas jurídicas en tanto tales son antirrománticas. De acuerdo con el romanticismo, lo injusto es sólo una disonancia que se disuelve estéticamente "en una música santa, un sentimiento infinito de la vida superior". No se habla figuradamente, sino en la única categoría accesible a la vivencia del romántico. Por ello es que no hay ni derecho romántico, ni ética romántica, al igual que sería sorprendente hablar de una ética lírica o musical; hay romanticismo político tanto como hay una lírica política.

La tumultuosa policromía del romanticismo se disuelve, así, en su principio simple, el ocasionalismo subjetivo y la misteriosa contradicción de las diversas tendencias políticas del así llamado romanticismo político se explica por la insuficiencia moral de un lirismo que puede tomar cualquier contenido como ocasión de su interés estético. Si las ideas monárquicas o democráticas, conservadoras o revolucionarias, son romantizadas, es indiferente para la esencia del romanticismo; ellas sólo representan puntos de partida para la productividad romántica del Yo creador. Pero en el núcleo de esta superioridad fantástica del sujeto se esconde la renuncia a cualquier transformación activa del mundo real, una pasividad cuya consecuencia es que el mismo romanticismo sea utilizado como instrumento de una actividad no romántica. A pesar de su superioridad subjetiva, el romanticismo es en definitiva sólo el acompañamiento de las tendencias activas de su tiempo y su ambiente. El significado histórico de Rousseau es éste: romantizó conceptos y argumentos del siglo XVIII y su lirismo redundó en beneficio de la revolución, la corriente victoriosa de su tiempo. El romanticismo alemán primero romantizó la revolución, luego la Restauración dominante y desde 1830 se volvió revolucionario otra vez. A pesar de la ironía y la paradoja aparece una dependencia constante. En el ámbito más estrecho de su productividad específica, la poesía lírica o musical, el ocasionalismo subjetivo puede encontrar una pequeña isla de libre creatividad, pero incluso aquí se somete inconscientemente al poder más cercano y más fuerte, y su superioridad so-

bre el presente, que es tomado sólo ocasionalmente, sufre una inversión altamente irónica: toda forma de romanticismo está al servicio de otras energías no románticas y la elevación sublime por sobre la definición y la decisión se transforma en una compañía servil de fuerzas ajenas y de decisiones ajenas.

Índice de nombres

Agustín, 116.
Albini, 85 n.
Allard, 235 n.
Arndt, E. M., 197.
Arnim, A. von, 80 n., 100, 201 n., 217 n., 224.
Arnim, Bettina von, 66 n., 75 n., 138, 140, 147 y n., 182, 198, 211 n., 236.
Ascher, Saúl, 85 n.
Asmus, 226 n., 228 n., 235 n.
Atanasio, 233.
Atila, 225.
Auber, 225.
Aulard, 73 n., 118.

Baader, F. von, 126 n.
Baldacci, 103.
Baudelaire, C., 59, 61.
Beethoven, L. Van, 198, 199-200, 225 n.
Below, G. von, 67, 72, 75 n., 80 n.
Bergbohm, 80 n.
Bergson, H., 210.
Berkeley, G., 156.
Berlioz, H., 225 n.
Bernard, 125 n.
Bernhard von Sachsen-Weimar, 95.
Berthelot, P., 125 n.
Besold, C., 124 n.
Blacas, P. de 120.
Bleyer, J., 84 n., 88 n.
Bluntschli, J. C., 64 n., 80 n.
Bobeth, J., 94 n.
Bodin, J., 122, 124 y n.
Bonald, L. de, 48, 49 n., 65 n., 68 n., 72 n., 74, 80, 81 n., 82, 116, 119, 120, 122 n., 136 n., 144, 167, 175, 176, 179, 181, 182, 184, 186 y n., 188, 190, 192, 194, 195, 198 n., 213, 219, 232, 233, 239.
Bonn, M. J., 116 n.
Borgese, G. A., 49 y n.
Bossuet, J., 87 n., 124.
Böttiger, C., 93, 100 n.
Bourignon, A., 112, 113, 116.
Bouterwek, F., 92 n., 201 n.
Brandes, E., 91, 198.
Brentano, C., 66 n., 116, 201 y n.
Brinckmann, C. G. von, 202 n., 204 n., 205.
Brunetière, F., 69 n., 120 n.
Buchholz, F., 94, 101, 198 n., 200.
Büchner, G., 64 n.
Buenaventura, San, 148 n.
Buol, 88, 105 n.
Burke, E., 65 n., 71 n., 74-75, 82, 101, 102, 116 y n., 117 n., 120 y n., 123 n.,

144, 152, 175-176, 178, 181-183, 189, 192, 195, 197, 198 y n., 199, 200, 202, 203 n., 217 n.
Buss, E., 151 n.
Byron, 50, 61

Calderón de la Barca, P., 198.
Calvino, G., 47.
Candrea, 116 n.
Cassirer, E., 210 n.
Catón, 151.
Cave France, W., 238 n.
Chamberlain, H. St., 71 n.
Chateaubriand, F. R. De, 52, 62, 81 y n., 197, 225 n.
Cicerón, 208.
Claudius, M., 66 n.,
Comte, A., 232, 233.
Consalvi, E., 108.
Constancio. 235 n.
Constant, B., 225.
Cordemoy, G. de, 148, 150.
Cortés, Donoso, 49.
Coubertin, P. de, 72 n.
Creuzer, F., 66 n., 230.
Cube, 201 n.
Curtius, F., 80 n.
Cusa, N. de, 129.

Dahlmann, 95.
Dante, 46, 198, 225 n.
Dantón, G.-J., 50, 64 n., 118, 191.
D'Argens, 233 n.
Demóstenes, 87 n.
Descartes, R., 109-113, 115, 119, 124, 149, 154, 160-161.
Dilthey, W., 151.
Dipauli, 104 n.
Dombrowsky, A., 78 n., 99 n., 107 n., 195 n., 201 n., 217 n.
Dorow, 89 n., 98 n.
Dostoiewski, 225 n.

Echtermeyer, 64 n.
Eichendorff, J. von, 78, 224.
Eichhorn, K. F., 92 n.
Elkuss, S., 90 n., 115, 117 n., 126.
Emmerich, K., 116.
Engels, F., 55, 68 n., 76.
Ersch, 64 n.
Euclides, 95.
Ewald, O., 64 n.

Faguet, E., 120 n.
Feder, J., 83.
Federico II (de Prusia), 74 n., 97 n., 98, 167, 190, 193, 205 n., 209, 233 y n., 235 n.
Federico Guillermo IV (de Prusia), 226, 231-232.
Fenelon, E, 71 n., 112, 115, 160.
Fessler, 100 n., 108
Feuerbach, L., 78.
Feuerbach, P. J. A., 177.
Fichte, J. G., 65, 83, 109-111, 115, 138, 145, 147, 154, 156, 158, 176-181, 198 n., 199, 202, 205, 207.
Finke, H., 89 n.,
Finkenstein, 202.

Follen, K., 222 n., 230.
Fouché, J., 75 n.
Fouqué, F., 66 n.
Fox, C. J., 87 n.
Francisco I (emperador), 75 n., 103, 105 n., 207 n.
Friedrich, Ferdinando v. Anhalt -Kothen, 90.
Friedrichs, A., 210 n.

Geffcken, J., 229 n., 235 n.
Gengis Khan, 225.
Gentz, F. von, 63-65, 66 y n., 74 y n., 85 y n., 86 n., 88, 89 n., 90-91, 93, 99, 100 n., 101 n., 103, 104 n., 106 n., 107 n., 122, 138, 184, 187, 190, 195, 198, 201-205, 218
Géraud de Cordemoy, 148, 150.
Geulincx, A., 148, 150, 163, 171.
Geyer, A., 119 n.
Gierke, O. von, 58.
Giovanelli, 105 n.
Gneisenau, A. von, 72.
Gobineau, J.-A. de, 215 n.
Goeser, K., 218 n.
Goethe, W., 44, 65, 83-84, 92, 115, 127 n., 146, 198-199-200, 202.
Görres, J., 66 n., 78, 80 n., 100 n., 108, 187, 203 n., 204, 215.
Göschel, 66 n.
Götzen, von, 96.
Goyau, G., 120 n., 198 n.
Gréffer, Fr., 204 n.
Grattenau, 204 n.
Grimm, W., 102 y n., 221.
Gruber, 64 n.
Grunhut, 80 n.
Gruppe, O., 228 n., 233, 236.
Guglia, E., 65 n., 188 n.
Gutschmid von, 229 n.
Gutzkow, K. F., 197.
Guyon, Mme., 71 n.,112, 116.

Haller, K. L. von, 65 n., 66 n., 68 n., 74, 79, 80, 108, 166-167, 181, 192, 194, 209, 213-214, 231.
Hamman, J. G., 115.
Hardenberg, K. A., 85 n., 97-99, 102, 106 n., 107 n.
Hardouin, P., 161.
Harnack, A. von, 226, 228 n.
Hasenclever, W., 226 n.
Hauck, A., 226 n.
Hausenstein, 222 n.
Haym, R., 63, 64 n., 128 n.
Haymann, 101 n.
Haza, von, 93, 100 n., 120 n.
Hébert, J., 118.
Heeren, A., 106 n.
Hegel, G. W. F., 66 n., 81, 111-112, 115, 124-125, 135, 143, 145, 176, 178, 210 n., 220 n.
Hegewisch, D. H., 228 n.
Hemsterhuis, F., 115.
Herder, J. G., 115-116, 184, 198 n.
Hertlein, 235 n.
Herzog, 226 n.
Hobbes, T., 112, 114.
Hofbauer, K. M., 107 n.

Hoffmann, von Fallersleben, 106 n.
Hölderlin, F., 177.
Holstein, G., 79 n.
Homero, 208.
Hormayr, J., 105 n.
Horner, F., 75 n., 207 n., 213 n.
Hudelist, 85 n.
Hugo, G., 80 n., 214 n.
Hugo, V., 225 n.
Humboldt, W. von, 65, 202.
Husserl, E., 211 n.

Innerkofler, 107 n.

Jäcobi, F. H., 66 n., 111, 115.
Jager, A., 104 n., 105 n., 106 n.
Janentzky, C., 114.
Jarcke, 66 n., 78, 86 n., 158, 231.
Johann, Erzherzog von Osterreich, 85 n., 104 n., 207 n.
Juliano, 226, 228, 230-231, 233-236.

Kaesar, 86 n.
Kanne, 108, 112.
Kant, I., 110, 161, 176-178, 194, 205, 215.
Kantorowicz, H. U., 79 n.
Kaufmann, E., 126 n.
Kayka, E., 201 n.
Keats, J., 193.
Kierkegaard, S., 127 n.
Kleist, H. von, 94, 95, 96, 98, 107 n., 127 n.
Klemperer, V., 67 n., 76, 151 n.
Klinger, F., 66 n.
Klinkowstrom, 85, 86 n.
Klose, 99 n.
Klüber, 88.
Koethe, 207 n.
Kotzebue, 84, 222, 223.
Krall, E., 64 n.
Krones, F. von, 85 n., 104 n.
Krüdener, Mme., 108, 112.
Kurnatowski, 92 n., 93, 202.
Kurschner, 89 n.

Lamennais, F. de, 80 n., 182.
Langermann, 203.
Lask, E., 111.
Lasserre, P., 72 n.
Latreille, C., 89 n., 120 n., 198 n.
Lavisse, E., 188 n.
Lebzeltern, 86 n.
Lehmann, M., 99 n.
Leibniz, G. W., 119.
Lemaitre, J., 72 n.
Lenz, F., 66 n., 67 n.
Lenz, M., 99 n.
Lessing, G. E., 65, 87.
Lewin, J., 149 n.
Lewy, A., 99 n.
Libanio, 228 n., 229 n., 238 y n.
Lichtenberg, 65.
List, F., 218 n.
Locke, J. 214 n.
Loeben, 201 n.
Luden, 143.
Luis XIV, 75 n., 185 n.
Luisa (reina de Prusia), 50, 193.
Lupus, J., 182.

Lusser, K. E., 52.
Lutero, 47.

Maquiavelo, N., 113 n.
Maistre, J. de, 48, 49 n., 64, 65 n., 68 n., 72 n., 74, 80 y n., 81 n., 82, 120, 122 n., 144, 175-176, 181-183, 186 n., 188-189, 192, 195, 219, 231, 233, 239.
Malebranche, N de, 58-59, 116, 119, 124, 148, 150-154, 158, 159-161, 163, 168-169, 171, 173, 182, 198, 203, 213, 215, 220.
Mandoul, J., 120 n.
Manso, J. K., 106 n.
María Antonieta de Francia, 50.
Mariéjol, 188 n.
Martens, J. von, 96 y n.
Marwitz, F. von der, 98, 99 n., 102, 217 n.
Marx, K., 68 n., 143.
Masson, P. M., 116.
Maurras, C., 49 n., 72 n.
Máximo, 235 n.
Mayer, J. F., 66 n.
Mehring, F., 68 n.
Meinecke, 72, 81 n., 99 n., 126 n.
Mendelssohn-Bartholdy, 86 n., 89 n.
Menzel, W., 89 n.
Merkel, G., 94 n.
Metternich, C. von, 63, 65 y n., 66, 85 y n., 86 n., 88, 90, 103, 104 n., 105 n., 167, 181, 186-187, 231.
Metzger, W., 79 n., 80 n., 107 n., 164 n., 210 n., 212 n.
Meusel, F., 99 n., 123 n.
Michelet, J., 50.
Minor, J., 139 n., 154 n., 200 n.
Moeser, 80.
Mohl, R. von, 64 n., 80 n.
Montesquieu, C. de, 101 y n., 124, 151, 200, 220 n.
Montlosier, 72 n.
Moser, J. J., 26, 219 n.
Mozart, W., 146.
Müller, A., 62, 65, 66 n., 68 n., 72, 74, 78 n., 79 y n., 82, 85 y n., 86 y n., 87-88, 89 y n., 90 y n., 91, 93 y n., 94, 96 n., 97 y n., 98 y n., 99 y n., 100 y n., 101 y n., 102, 103 y n., 104 y n., 105 y n., 106 n., 107 n., 116, 119 n., 120 n., 126, 128 n., 130, 133-134, 135 n., 138, 139 y n., 141, 152-155, 160-161, 165 n., 166-169, 171-172, 180-181, 183-184, 187, 189, 190-197, 198 y n., 199-200, 201 y n., 202, 203 y n., 204-205, 206 y n., 207 y n., 208 y n., 209, 210 y n., 211 n., 212 y n., 213, 214 y n., 215, 216 n., 217 y n., 218, 219 n., 220 y n., 223-225, 237.
Müller, J. von, 64 n.
Murray, K., 52 n., 53.

Nadler, J., 51.
Napoleón, 50, 52, 155, 167, 187, 191, 196, 197, 199-200, 217 n., 225, 236.
Negri, G., 228 n., 233.
Nerón, 224.
Nettelbladt, 198 n., 213.
Newton, 176.
Nicolai, C., 84, 205 n.

Nietzsche, F., 61.
Novalis, 42, 61, 72, 75 n., 79 n., 81, 116, 130, 131, 133, 140 y n., 145-146, 178, 191-193, 194 y n., 199, 200 n., 203 n., 214 n., 219-220, 225. 231.

Oehlke, 147 n.
Oken, 230.

Paléologue, 29.
Pályi, M., 107 n., 217.
Papini, G., 47, 49.
Pascal, B., 161.
Paul, J., 200.
Pauly, 229 n.
Peterson, E., 114 n., 202.
Pfuel, von, 96 n.
Pilat, 86 n., 87.
Platón, 208.
Plotino, 46.
Plutarco, 144.
Poetzsch, 79 n
Poiret, P., 112, 116.

Quijote, don, 223, 224.

Racine, J., 202 n.
Rahel, 102 y n., 214 n.
Raumer, S., 107 n., 206.
Ranke, L. von, 99 n.
Raumer, F. von, 87, 100 n., 102 n., 104 n., 105 n., 106 n.
Ravaisson, F., 125 n.
Rehberg, A. W., 79 n., 86, 91, 95 n., 102, 175-176, 198, 200, 206 y n., 237.
Reinhard, E., 80 n.
Reiser, A., 170.
Renan, E., 125 n., 233.
Rexius, G., 79 n., 80 n., 91.
Robespierre, M., 73, 118 y n., 220.
Rode, F., 229 n.
Roscher, W., 64 n.
Roschmann, 102-104.
Rosenthal, D. A., 107 n.
Rousseau, J.-J., 42, 46, 68-70, 71 n., 72 n., 73, 76 n., 80 n., 114, 116-117, 121, 129, 138, 176-177, 203 n., 241.
Royer-Collard, 187.
Rubino, E., 148 n.
Ruge, A., 63 y n., 66 y n., 68 n., 70, 78, 134, 230.
Rühl, F., 96 n., 97 n., 106 n., 107 n.
Rühle, von Lilienstern, 94.

Saalfeld, 88.
Sainte-Beuve, C. A. de, 151, 161.
Sand, G., 81 n.
Sand, K. L., 222 y n., 223.
Savigny, F. C. von, 66 n., 78, 79 n.
Scheffner, J. G., 89 n.
Schelling, F. W. J., 79 n., 81, 109-111, 115, 124, 125 y n., 136, 138, 143, 152, 154, 177-181, 205 n., 210 y n., 211, 214 n., 230.
Shelver, 180.
Schiller, F., 56, 84, 130.
Schlegel, A. W. von, 65, 66 n., 89 n., 132, 134.

Schlegel, D., 63, 65, 66 n.
Schlegel, Fr., 65 n., 66 n., 72, 79 y n., 80, 81 y n., 82-84, 85 n., 86 n., 87-89, 100 n., 104 n., 116, 126 n., 127 n., 129, 146, 148, 154, 158, 161, 164, 166, 171-172, 178-181, 183-184, 186 y n., 187-189, 192, 195 y n., 197, 198 y n., 199 y n., 200-201, 205 n., 212 y n., 215 y n., 223-224.
Schleiermacher, F. E. D., 79 n., 145, 178-179, 205 n.
Schlözer, A. L., 83.
Schopenhauer, A., 143-144, 154 n.
Schubarth, K. E., 125 n.
Schubert, G. H., 66 n., 93.
Schuckmann, 85 n.
Schulte, J. F., 92 n.
Schulz, 154 n.
Scott, W., 50, 54.
Seeck, O., 235 n.
Seignobos, C., 73 n.
Seilliére, E., 41, 70 y n., 71 y n., 73 y n., 76 n., 78, 116, 240.
Séneca, 151.
Shaftesbury, A., 113, 114, 147, 152.
Shakespeare, W., 142, 225 n.
Shelley, P. B., 50.
Sievers, 229 n.
Simkhovitch, 78.
Singer, 80 n.
Smith, A., 214.
Sócrates, 135, 177.
Sohm, R., 194 n.
Solger, K. W. F., 102 y n., 106 n., 156-157, 220, 237.
Sozomenos, 226 n.
Spalding, 201 n.
Speckbacher, 106 n.
Spinoza, B., 111-113, 116, 160, 179.
Spittler, L. von, 83.
Spranger, E., 79 n.
Staël, Mme. de, 84.
Stägemann, 97, 106 n., 107 n.
Stahl, F. J., 48, 66 n., 78, 113 n., 119 n., 125 n.
Steffens, H., 66 n.,
Steig, R., 97 n., 99 n., 102 n., 107 n., 217 n.
Steigentesch, von, 85, 212 n.
Stein, L. von, 72.
Stendhal, 45, 225 n.
Stieglitz, C., 70 n.
Stolberg, F. L., 66 n., 198 n.
Stourdza, 126 n.
Strauss, D. F., 225-227, 229 n., 230-232, 234, 236.
Stürmer, 86 n.
Suarès, A., 224, 225 n.
Sybel, 118 n.

Taine, H., 53-54, 73 y n., 74, 125 n., 204, 233.
Talleyrand, C. de, 81 n.
Temistio, 225 n.
Tertuliano, 151 y n., 161.
Teuffel, 229 n.
Theremin, 201 n.
Thilo, C., 80 n., 119 n.
Tieck, L., 66 n., 106 n., 142, 150, 169.
Treitschke, H. von, 99 n., 124 n.

Troeltsch, E., 43, 195 n.
Turner, 66 n.

Vico, G., 113, 115, 124.
Vogt, N., 88.
Volpers, R., 199 n.
Voltaire, 124, 233 n.
Vossler, K., 67 n., 76 n.

Wackenroder, h. W., 66 n.
Wagner, J. J., 81, 112, 135 y n., 143, 179, 219 n.
Wagner, K., 84 n.
Wahl, A., 75 n., 76 n.
Walzel, O., 86 n., 148.
Warda, A., 89 n.
Werner, R. M., 84 n.
Werner, Z., 66 n., 80, 116.
Wiesel, 99 n., 107 n.
Wiggers, 229 n.
Windischmann, 154 n., 195 n.
Wittichen, F. C., 65, 66 n., 86 n.
Wolf, J. C., 238 n.
Wordsworth, W., 50, 54.

Zschokke, 97 n.